LIBRARY OF PRINCETON
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr51depa

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

ECONOMÍA: SOLIDARIDAD Y CUIDADO

NANCY CARDOSO PEREIRA
WIN DIERCKXSENS
SÍLVIA REGINA DE LIMA SILVA
MERCEDES GARCÍA BACHMANN
SANDRO GALLAZZI
JORGE PIXLEY
LEIF E. VAAGE
MARÍA CRISTINA VENTURA
ELAINE NEUENFELDT
HAROLDO REIMER
IVONI RICHTER REIMER
ELSA TAMEZ
NÉSTOR O. MÍGUEZ
PABLO FERRER
AIDA SOTO B.

Ribla

51

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Venezuela)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5078.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinadora de este número

Nancy Cardoso Pereira - nancycp@brturbo.com.br

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador
En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-900 Petrópolis/RJ, Brasil

Precios por unidad (más de 10 unidades):	América:	U$ 6	incluido envío
Precio por suscripción de tres números: (En un solo envío)	Europa:	U$ 37	incluido envío
	América:	U$ 29	incluido envío
Precio por unidad:	América:	U$ 14	incluido envío
	Europa:	U$ 18	incluido envío
	Ecuador:	U$ 5	incluido envío
		U$ 4	sin envío

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

LAP

LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 6 2002
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 51

Economía: solidaridad y cuidado

QUITO, ECUADOR

2005/2

Revisión y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2005

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 320-2406
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

Contenido

NANCY CARDOSO PEREIRA. Presentación 5

Ensayos temáticos

WIM DIERCKXSENS y SÍLVIA REGINA DE LIMA SILVA.
Solidaridad y cuidado: en búsqueda de una economía en función de la vida 7

MERCEDES GARCÍA BACHMANN. Éxodo 1: El uso y abuso del/la diferente 13

NANCY CARDOSO PEREIRA. *Fabricación del cuerpo y la economía – Producción y reproducción del valor en el Levítico* 19

SANDRO GALLAZZI. *El diezmo y la falta de pan y de justicia (Amós 4,6 y Lucas 18,12)* 27

JORGE PIXLEY. *Los excluidos en tiempos de crisis - Una parábola* 36

LEIF E. VAAGE. *Economía divina: tres modelos en el libro de Job* 39

MARÍA CRISTINA VENTURA. *Olores a parto, trabajo y pan - Una mirada desde los Salmos de Subida* 45

ELAINE NEUENFELDT. *¡Mujeres con fuerza y poder!* 54

HAROLDO REIMER. *"Y ver la parte buena de todo su trabajo" (Eclesiastés 3,12) – Anotaciones sobre economía y bienestar en la vida del Eclesiastés* 60

IVONI RICHTER REIMER. *Elogio a la prudencia económica transgresora (Lucas 16,1-8)* 69

ELSA TAMEZ. *El sistema pecaminoso, la ley y los sujetos en Romanos 7,7-25* 79

NÉSTOR O. MÍGUEZ. *Yo soy de aquí y soy de allá - La "oiko-nomía" en 1Timoteo* 86

PABLO FERRER. *Macedonia - Cristianos artesanos resistiendo al imperio* 95

Experiencias bíblicas

AIDA SOTO B. *Lidia, la vendedora de púrpura, una alternativa de economía doméstica* 102

Reseñas

– Jorge Pixley (coordinador), *Por un mundo otro*, Quito, Editorial CLAI, 2003 (*Por um mundo diferente*, Petrópolis, Editora Vozes, 2003) 106

– María Cristina VENTURA CAMPUSANO, *Opresión y resistencia reveladas por los cuerpos peregrinos - Un estudio de género, clase y etnia a partir de los Salmos de Subida (Salmos 120-134)*, San Bernardo del Campo, UMESP/Universidad Metodista de São Paulo, 2003 (tesis de doctorado) 106

– André Sidnei Musskopf, *Uma brecha no armário - Propostas para uma teologia Gay* 108

Presentación

Hacemos hermenéutica bíblica en América Latina. Las preguntas, lugares y métodos son secundarios ante la realidad de pobreza e injusticia del continente. Marcado por procesos históricos de explotación, que han llevado a una división violenta creada por la división internacional del trabajo, como lugar de expropiación de riquezas y de alienación de la fuerza de trabajo. En el capitalismo periférico todo es mercadería –la naturaleza, las personas y las relaciones. El trabajo, la salud, la tierra, las semillas, el agua, la educación, la casa... todo se comercializa; El acceso a la vida, se ve condicionado a las formas monetarias de intercambio. El trabajo –productivo y reproductivo, se reduce a mercadería, y una mercadería que no tiene derechos.

El aumento del desempleo, y el crecimiento de trabajadores y trabajadoras "informales", sin registro ni derechos, crea estratos cada vez más grandes de población que trabaja en formas de ocupación alternativas. No se puede decir, de modo general, que la economía de los sectores populares esté, en sí misma, marcada por valores positivos, valores absolutos de solidaridad. Estas formas de trabajo son el resultado inmediato de la subordinación cultural, desarrollada al interior del sistema capitalista. Más son también formas de resistencia, respuesta personal y colectiva a las necesidades cotidianas.

Delante nuestro tenemos el desafío de afirmar las luchas políticas y sociales que insisten militantemente en que "¡otro mundo es posible!" y también el desafío cotidiano de alimentar y participar en los esfuerzos de resistencia y cuidado de la vida de las comunidades y grupos sociales, como articulación esencial de los procesos de liberación que vivimos en América Latina.

Esta situación dramática de la vida de los latinoamericanos pobres, presenta desafíos nuevos y antiguos para la teología de la liberación y para la lectura popular de la Biblia. En este número de RIBLA queremos reafirmar el compromiso de esta lectura bíblica, con los procesos de lucha y resistencia, ahondando en las relaciones complicadas que se dan entre economía y religión, y ampliando nuestra mirada y análisis de los mecanismos de producción y reproducción –material y simbólica – de la vida.

Economía: solidaridad y cuidado, reúne artículos de biblistas latinoamericanos que entiende la economía como *gestión participativa de la casa*, todas las casas que habitamos, nuestras comunidades, nuestro cuerpo, el cuerpo del mundo y de la tierra, el cuerpo de aquellos que viven por nosotros: nuestros hijos e hijas, el cuerpo del pan y el agua, del hambre y de la sed de justicia. Solidaridad como expresión de conciencia de clase, como expresión política de formas sociales de lucha. Cuidado como expresión de la mujer y el hombre que queremos ser, de la negación del mercantilismo del cuerpo y el trabajo. "Cuidado" como actitud de pasión y fe por la vida.

Agradecemos a los grupos de mujeres solidarias, en los Estados Unidos y Alemania, que participaron de las discusiones de este tema, y aportaron para solucionar las dificultades materiales que suponen los viajes, las reuniones y las investigaciones para este número de RIBLA. Agradecemos también a André Musskopf por el trabajo compartido en la traducción y revisión de los materiales.

Nancy Cardoso Pereira

Solidaridad y cuidado: en búsqueda de una economía en función de la vida

Resumen
La presente reflexión busca una puerta de entrada a la discusión sobre economía y un punto de vista que permita rescatarla como parte de la vida cotidiana, que recupere su estrecho vínculo con las relaciones interhumanas y con la naturaleza. Desde las relaciones cotidianas percibir las relaciones de poder que estructuran el sistema de dominación de la economía de mercado neoliberal. Comprender así la economía significa vencer las lógicas dicotómicas predominantes en la racionalidad occidental.

Abstract
The present reflection seeks a good way to enter the discussion on economy and a point of view which allows recovering it as part of daily life, its close ties with the inter-human relationships of power that structure the domination system of the neoliberal market economy. To understand economy this way means to overcome the dichotomist logics prevailing in western rationality.

Introducción

La presente reflexión busca una puerta de entrada a la discusión sobre economía y un punto de vista que permita rescatarla como parte de la vida cotidiana, que recupere su estrecho vínculo con las relaciones interhumanas y con la naturaleza. Desde las relaciones cotidianas percibir las relaciones de poder que estructuran el sistema de dominación de la economía de mercado neoliberal. Comprender así la economía significa vencer las lógicas dicotómicas predominantes en la racionalidad occidental. Es recuperar la relación-tensión entre global y local, producción y reproducción, público - privado y rescatar el cuidado del *oikos* – de nuestra casa común, la naturaleza. Significa aceptar el desafío de seguir persiguiendo el sueño de una sociedad que sea un mundo donde quepan muchos mundos y la naturaleza. En esa reflexión vamos a trillar los caminos que van de una economía pensada en perspectiva "mercadocéntrica" hacia esta economía en función de la vida.

1. Economía y la negación de la vida

La economía de mercado neoliberal se basa en una relación mercantil totalizadora. Esta constituye una amenaza para toda la vida humana y natural. Se vive la experiencia del "salvase quien pueda", como ética personal y como ética de la disputa por el reparto del mercado a escala global. Este principio, genera un sufrimiento insoportable y un sentimiento de vulnerabilidad más allá de lo aguantable para amplias mayorías, y no salvará a nadie. El "salvase quien pueda" se desarrolla a partir de la acumulación de capital mediante el reparto del mercado a nivel mundial.

El reparto del mundo, a partir de la primera guerra mundial conllevó a la crisis internacional de los años treinta revelando que el mercado total se estaba encogiendo. La lucha enardecida por un lugar en un mercado en contracción, desembocó en la Segunda guerra mundial.

Después de la Segunda guerra vivimos un período de varias décadas de acumulación de capital basada en el crecimiento económico en cada nación capitalista avanzada a costa de la naturaleza y en detrimento del medio ambiente. En el mismo período se observa una desigualdad creciente entre centro y periferia y se profundiza el "salvase quien pueda" entre los dos sistemas en conflicto a través de la guerra fría.

A partir de los años ochenta y sobre todo después de la caída del muro de Berlín, el neoliberalismo introduce un nuevo período de acumulación de capital basada en el reparto del mercado existente, pero esta vez a escala global. Hasta fines de los años noventa el reparto del mercado mundial fue posible a favor de las transnacionales (y el capital financiero vinculado con las mismas) ubicadas en las principales potencias y a costa del resto del mundo. Hacia fines de los años noventa las ventas de las transnacionales representan el 50% del Producto Mundial bruto contra un 25% dos décadas antes. La acumulación de capital, a partir del reparto del mundo (fusiones, adquisiciones, privatizaciones, sustitución de mercados nacionales por transnacionales mediante el desmantelamiento de aranceles, etc.) se agota. Con ello se agota el espacio para un re-reparto a partir de acuerdos por consenso entre las principales potencias (en la OMC, la G7, FMI, Banco Mundial, etc.).

Cuando la acumulación de capital se agota tanto por la vía del crecimiento así como por un reparto estancado, las ganancias del capital transnacional y financiero tienden a la baja. Esta situación presenciamos entre 2000 y 2001 con el resultado de una verdadera crisis bursátil. A partir de ahí, el re-reparto del mundo adquiere un carácter más bélico que se anuncia inmediatamente después del 11 de septiembre de 2001 con la invasión en Afganistán e Irak. El segundo período de la administración Bush Jr. parece orientarse por una mano más dura aún. ¿Hasta donde podemos seguir la estrategia de un re-reparto del mundo mediante el uso de la fuerza sin que colapse el sistema mismo? La batalla por el mercado a favor de una cultura o nación "elegida" y a como de lugar conduce inevitablemente a una recesión económica global sin precedentes.

Se puede constatar que el reparto del mundo es un proceso excluyente y a largo plazo. La exclusión progresiva aumenta los niveles de vulnerabilidad de excluidos e incluidos. Las mayorías excluidas y sin perspectiva alguna de ser incluidas en el corto, ni en largo plazo, es población sobrante. No solo se ve privada de los derechos económicos y sociales, sino esta población pierde hasta el derecho a la vida.

Junto a la acumulación del capital con el reparto del mercado a nivel mundial, está la planificación central totalizada como respuesta a la economía de mercado. Esta trata de definir el bien común a partir de la planificación centralizada de tal bien común. Eso significa definir las prioridades para la ciudadanía pero sin que ella tenga participación en la definición de las mismas ni en la interpelación de sus resultados. La planificación centralizada es otra modalidad de sofocar la interpelación práctica. Parte del supuesto que el interés general puede ser concebido desde arriba. Esta concepción niega toda posibilidad de autodeterminación. Las masas son consideradas incapaces por si mismas de alcanzar la conciencia necesaria para la autodeterminación de su futuro. En la definición de los planes no hay espacio para una interpelación práctica y permanente de la ciudadanía. No hay espacio para ventilar y resolver conflictos de intereses. La vanguardia aparece como el "sujeto histórico". En vez de abrirse más a una interpelación para encaminar al bien común, la planificación totalizadora suprime más bien tal interpelación e imposibilita la subjetivización de las mayorías.

La acumulación de capital, el reparto del mundo y la planificación central totalizada conllevan a una exclusión progresiva que termina en una eliminación metódica de los que no son parte del mercado. Esa es una economía que resulta en la negación de las condiciones dignas de vida y negación de la vida misma.

2. Resistencia, economía y la ética solidaria

En medio del dolor de la exclusión y eliminación metódica se genera una resistencia mundial que no solo deslegitima al propio sistema, sino que forja una ética solidaria donde nos damos cuenta que sin salvar al "otro" no habrá salvación para mí[1]. Esta conciencia de que nadie puede vivir si no puede vivir el "otro" (la otra persona, la otra raza, el otro sexo, la otra nación, la otra cultura, la naturaleza fuera de mí), esta ética solidaria se produce al interior de la realidad. Aquí tampoco se trata de una ética exterior derivada de alguna esencia hu-

[1] DIERCKXSENS, Wim, *El ocaso del capitalismo y la utopía reencontrada*, Bogotá: Ed. Desde Abajo, 2003, p.160.

mana. El bien común se presenta primero como resistencia. Como, en términos de Hinkelammert, solo se puede conocer el límite de lo aguantable después de haberlo sobrepasado, la ética del bien común surge en una relación de conflicto con el sistema basado en el cálculo de utilidad. La ética del bien común opera, entonces, desde el interior de la realidad. El bien común es este proceso en el cuál se introducen valores que son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo. En esencia es una ética de la resistencia, la interpelación y la intervención[2]. El supuesto para que opere el principio del bien común es el reconocimiento que nadie puede vivir si no puede vivir el "otro". Son los valores del respeto al ser humano, a la vida en todas las dimensiones incluyendo el respeto a la vida de la naturaleza.

Eso implica por un lado que el ser humano concreto recibe, en principio, de acuerdo con sus necesidades y que pueda auto realizarse lo más plenamente posible. Por el otro lado, se espera que cada ser humano como ente comunitario contribuya a la sociedad como un todo, de acuerdo con su capacidad adquirida en sociedad. El punto de partida es que la autorrealización, es decir, llegar a ser sujeto pleno, solamente es posible en el otro y junto a él. El bien común sobrepasa el cálculo de utilidad. Este planteamiento apunta hacia una economía alternativa.

3. Economía como el arte del cuidado[3]: rediscutiendo producción-reproducción

Una economía alternativa apunta, hacia una sociedad de seres humanos libres e iguales que como sujeto construyen su futuro. No se trata de una mera ilusión sino de un proyecto movilizador. Es imaginar y luchar por una sociedad donde el ser humano ya no está dominado, explotado ni rebajado a ser un mero recurso o medio en función de la acumulación[4]. Es poner la economía en función de la vida misma y no sacrificar la vida en función de la economía de mercado. Desde el punto de vista del mercado, como sistema totalizador, las exigencias de la vida humana son percibidas como distorsiones. La propia economía de mercado y su funcionamiento como sistema constituyen la finalidad y la vida humana y natural apenas un recurso para este sistema. Desde el punto de vista de los seres humanos afectados, sin embargo, la totalización de la economía de mercado aparece como distorsión de la vida humana y natural que experimentamos como vulnerabilidad ascendente.

En segundo lugar una economía en función de la vida cuestiona el papel y la relación que tradicionalmente se ha establecido en la sociedad entre lo que es la producción económica y la reproducción de la vida humana[5]. En ese sentido, el conjunto de la sociedad se ve afectado por lo que se ha denominado la crisis del cuidado. Hay un "mundo de actividades humanas fuera del terreno iluminado del mercado"[6], que aquí denominamos trabajos de cuidado. Los trabajados relacionados con el cuidado son aquellos que están vinculados con la reproducción de la vida en sus diferentes aspectos que van desde el preparo de los alimentos, cuidado de la ropa, de la casa, proveer el descanso y la recreación hasta los aspectos de reproducción en sentido más estricto, relacionado con el embarazo, el parto y el cuidado de las vida de las/os recién nacidos. En esta misma línea está el cuidado de los adultos mayores y de

---

2 HINKELAMMERT, Franz, *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia, 2002, p.97-99.

3 Diferentes grupos del movimiento social e intelectual están reflexionando el tema del cuidado. Aquí también será citado el trabajo de algunas feministas. El tema es trabajado también por Leonardo Boff en su libro *Saber cuidar*, su enfoque destaca la dimensión ética y de la espiritualidad. De la dimensión ética se puede deducir las implicaciones para una reflexión desde la economía. Ver: BOFF, Leonardo, *Saber cuidar – Ética do humano – compaixão pela terra*, Petróplis: Vozes, 2004.

4 HOUTART, François, "Alternativas posibles al capitalismo", en *CETRI*, Desde Abajo Alternativas Sur, vol.1, n.1, 2002, p.26.

5 Para esta reflexión tomamos como referencia el pensamiento feminista que es uno de los que más ha trabajado el tema. ¿Hacia una Economía Feminista de la sospecha? Amaia Pérez Orozco www.sindominio.net/karakola/trabajocuidado.htm

6 www.sindominio.net/karakola/trabajocuidado.htm

los enfermos. ¿Son trabajos? Sí, son, pero no están contemplados dentro de la economía en una perspectiva mercadocéntrica.

El cuidado es parte de la naturaleza humana. Es una manera del propio ser de estructurar y darse a conocer. No tenemos cuidado. Somos cuidado. El cuidado posee una dimensión ontológica que entra en la constitución del ser humano. Sin cuidado dejamos de ser humanos[7]. Esta dimensión de la vida, relacionada tan profundamente con la identidad de lo humano desaparece dentro de una economía de mercado bajo las categorías de trabajo productivo e improductivo o como se ha mencionado anteriormente, aparece en la forma de un dualismo de exclusión entre trabajo vinculado a la producción, por el cual se recibe un reconocimiento y valor monetario y la reproducción de la vida, que muchas veces ni siquiera es considerado trabajo. Es importante llamar trabajo a muchas cosas más, recuperar las actividades invisibilizadas, resaltar las características de "el otro trabajo / los trabajos", nombrar sus protagonistas. Eso se acompaña de un rechazo al mercado y a lo monetario como únicos ejes del análisis. Significa poner en su lugar el mantenimiento de la vida y el tiempo de la vida. En esta reflexión no olvidaremos las relaciones de poder que están involucradas en el reparto de los trabajos, sus frutos y riquezas[8].

La lógica del cuidado es incompatible con la lógica del mercado. Con la hegemonía del neoliberalismo, con el individualismo y la exaltación de la propiedad privada, hay un descuido y un abandono de los sueños de generosidad y cuidado de los demás[9]. La economía comprometida con la vida de los seres humano y de la naturaleza, funciona con otros lentes. En función de la vida, los seres humanos realizan muchos trabajos (el doméstico, el voluntario, el pastoral, etc.) que generan riqueza, pero esta no se limita a una expresión monetaria.

El cuidado aparece en la relación con el otro/a pero también con relación a la naturaleza.

4. Hacia una economía sostenible, equitativa, en función de la vida

En una economía alternativa, la naturaleza es vista como riqueza y llena de vida. Conservar la riqueza presente en la naturaleza es aumentar el stock de riqueza por su contenido. La riqueza como valor de uso conservado nos rodea durante más tiempo. Con ello aumenta el stock de riqueza presente, aunque su conservación no genera más riqueza en forma de dinero. Para una economía de mercado totalizado, este hecho constituye el fundamento del desprecio por la naturaleza, por el trabajo no pagado y por la conservación de la riqueza natural y material. Para la economía de mercado, la conservación de la riqueza natural o producida, no aumenta la riqueza en dinero. No se pierde nada al despilfarrarlo; más bien se vuelve a ganar dinero más rápidamente al volver a producir la casi misma cosa con velocidad cada vez mayor.

En la medida en que la vida natural se reproduce de forma más lenta de lo que se reproduce el capital, el colapso de la naturaleza es cuestión de tiempo. Con ello la vida humana está en juego y por ende la del propio capital. A partir de la acumulación del capital es imposible hablar de una economía sostenible. La acumulación de capital sacrifica más bien, cada vez más, la vida natural y humana en función de la propia acumulación.

Pero, también aquí se desarrolla la resistencia y se vislumbra la conservación del medio ambiente con claridad creciente como un bien común o patrimonio común de la humanidad. La economía sostenible supone y requiere una economía solidaria, es decir, solidaria con la naturaleza y también con las generaciones futuras. Una economía solidaria no toma una hipoteca sobre futuro de la vida natural y humana con la única finalidad de acumular más dinero en el corto plazo a costa de un colapso a mediano o largo plazo.

En una economía alternativa no se saca de la naturaleza más recursos de lo que la naturaleza es capaz de reponer a largo plazo. En una economía alternativa, la velocidad de la

---

7 Leonardo BOFF, *Saber cuidar*, p.34 y 89.

8 Amaia PÉREZ OROZCO, www.sindominio.net/karakola/trabajocuidado.htm

9 Leonardo BOFF, *Saber cuidar*, p.18.

producción material de la economía tiene que disminuir para ajustarse a la velocidad de la reproducción de la propia naturaleza. El consumo de los recursos naturales renovables, en otras palabras, no puede ir más de prisa de lo que la naturaleza es capaz de reponerlas. El consumo de recursos no renovables (como las tierras húmedas, las tierras agrícolas y los minerales, incluyendo el petróleo) muestra un límite aún mucho más grande[10].

La biodiversidad se encuentra en el corazón mismo de una economía orientada hacia la regulación de la propia vida natural en armonía con la vida humana. La reforestación con bosques útiles para la explotación, implican una pérdida de biodiversidad y no constituyen una alternativa. No solo sacrifica la diversidad forestal, sino sacrifica a la vez la flora y fauna que alberga. Aquella regulación económica que no se oriente por la conservación de la diversidad de la vida natural no se orienta por la vida misma. La pérdida de vida natural es pérdida de riqueza no solo para las generaciones actuales, sino también para las próximas y constituye, por lo tanto una economía no solidaria. Esta pérdida de la naturaleza no se contabiliza en una economía de mercado, ni puede ser contabilizada en números.

En una economía sustentable los recursos naturales han de ser al menos patrimonio común de los pueblos y a menudo incluso patrimonio común de toda la humanidad. Tanto el Bien Común como la naturaleza no se dejan expresar en números. La economía contable ha de subordinarse, entonces, a criterios no contables propios de la lógica de una economía de la vida. El colapso de la naturaleza es cuestión de tiempo, pero entonces también son concretas las amenazas de toda la vida humana y natural. Punto de partida para una economía alternativa y sostenible es la conservación de la vida humana y natural a través del tiempo.

Toda esta reflexión se relaciona también con el tema de la salud. La generación y conservación de un óptimo estado de bienestar físico, mental y social, es decir la salud, es más que curar enfermos que tienen capacidad de pago o fomentar el consumismo de drogas para acumular más dinero, como suele ser concebida la salud dentro de la lógica de una economía neoliberal. En la actual economía de mercado, apenas el 1% de todos los medicamentos nuevos (generados durante el último cuarto del siglo pasado) atienden el tratamiento de las principales enfermedades de las poblaciones del Sur sin capacidad de pago. Durante el último medio siglo, la distancia entre la tasa de mortalidad infantil de los países con la tasa más alta y aquellos con la tasa más baja, pasó de 13 a 42 veces[11]. La salud pública de la especie humana no genera dinero y es vista por la economía de mercado como un costo falso que no beneficia en nada al capital que por lo tanto hay que reducir al máximo. La salud pública depende en buena medida de la salud del medio ambiente. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), un 33% de las enfermedades en el mundo son causadas por la degradación del medio ambiente. No hay salud de los seres humanos sin salud de la naturaleza, es decir, sin una adecuada conservación del medio ambiente natural[12]. Una economía alternativa se preocupa con la vida e implica en conectar los ciclos de vida de la naturaleza en general con aquellos de la vida de la especie humana misma a través del tiempo.

Una economía en función de la vida implica una revaloración de la vida de todo lo que nos rodea. Se orienta por el contenido de la riqueza material y no por la riqueza por su forma, o sea, como dinero. La riqueza existente bien conservada es el criterio de bienestar y no la riqueza en dinero producida gracias a la reducción de la vida de todo lo que nos rodea. A partir de una racionalidad en función de la vida, se subraya la calidad de las cosas producidas y se torna secundario su valor en dinero. Es decir, el valor de uso de las cosas comienza a prevalecer sobre su valor de cambio.

---

10 MCMURTRY, M., *The cancer stage of capitalism*, Londres: Pluto Press, 1999, p.161-162

11 CETRI, "Les obstacles a la santé pour tous", en *Alternativas Sur*, vol.11, n.2, 2004, p.9-10.

12 CETRI, "Les obstacles a la santé pour tous", p.8.10.

Conclusión

La acumulación propone como objetivo único de la economía la expansión del mercado. Esta lógica de acumulación rige las decisiones sobre cómo estructurar los tiempos, los espacios, las instituciones legales,... el que, cuánto y cómo producir. La producción no es en función de las necesidades sino en función de los beneficios de las grandes potencias económicas[13]. Hoy, el reparto del mundo se da con estrategia militar. La guerra, la militarización son los ejes del proyecto de dominación mundial.

En este mundo tan complejo y amplio, las relaciones económicas de nivel micro están articuladas y siendo influenciadas por acciones y situaciones en el nivel de la globalización[14]. El corazón del sistema económico actual es la acumulación, en esos diferentes niveles, es el mercado. Un nuevo sistema económico es posible en la medida en que se supere la lógica mercadocéntrica y se asuma como eje de la organización social y económica la vida humana con sus necesidades y la vida de la naturaleza.

Lo anterior implica en un cambio de mentalidad, en una nueva lógica, en un nuevo paradigma. En la construcción de este nuevo paradigma hay que recuperar elementos que son parte de la identidad, del modo de ser humano. Proponemos la solidaridad y el cuidado como principios que reorienten nuestro modo de estar en el mundo y la búsqueda de una nueva ética en la economía. Junto a ese esfuerzo esta la necesidad de deconstruir el discurso religioso-político-económico dominante y de fortalecer la reconstrucción de nuevos imaginarios que fomenten la solidaridad y el cuidado como principios que devuelvan el corazón, el sentido a la economía.

Wim Dierckxsens
Apartado171
2070 San José
Costa Rica
mariwim@racsa.co.cr

Sílvia Regina de Lima Silva
Apartado 901
1000 San José
Costa Rica
siljai@racsa.co.cr siljai@ig.com.br

---

13 Río, S. del (2000), "Mujeres, globalización y Unión Europea Algunas reflexiones", www.nodo50.org/caes

14 SUNG, Jung Mo, *Revista Pasos*, n.110, San José: DEI, 2003, p.5.

Éxodo 1: El uso y abuso del/la diferente

Resumen
Ante la constatación del Faraón de que "Israel" y/o "los/as hebreos/as" han llegado a ser más numerosos y fuertes (v.9), el Faraón plantea tres "soluciones": 1) "tratar sabiamente" con Israel, con lo cual quiere decir incrementar su carga laboral en la esperanza de que esta opresión lleve a la disminución de los nacimientos; 2) que las parteras eliminen a los varones y 3) que todo el pueblo los exponga en el Nilo. Las dos primeras de éstas son las que aparecen en este capítulo. Además de la combinación de los elementos de la producción y reproducción como factores opresivos para disminuir el crecimiento del pueblo, surge otra pregunta. ¿Es válido mantener el presupuesto de una diferencia fundamental, casi diríamos óntica, entre "Israel" y "Egipto" aun si se la mantiene para subvertirla, como lo hace la memoria bíblica? Queda preguntarnos, a partir de la crítica al neoliberalismo y su ideología de la necesidad de "disponibles" o "dispensables" qué otras lecturas serían posibles.

Abstract
Pharaoh's realization that "Israel" and/or "the Hebrews" have become stronger and more numerous than the Egyptians (v.9), Pharaoh lays out three "solutions": 1) "deal wisely" with Israel. This means, increase their labour, hoping that their oppression will decrease their multiplication; 2) the midwives are to eliminate the male babies; 3) the whole people are to expose in the Nile the male babies. The first two are dealt with in this chapter.
Aside from the combination of themes related to production and reproduction in order to oppress them, the question that comes up is, Is it a valid approach to keep the presupposition of a fundamental difference, almost an ontic one, between "Israel" and "Egypt" even if it is kept in order to subvert it, as the Biblical memory does? And, in the face of our denunciation of neoliberalism and its ideology of the need of "disposables", What other readings are possible?

Primera parte - Repaso exegético

Antes de considerar un poco más de cerca los versículos que forman esta historia, es importante verla en su contexto más amplio y con su estructura. Formando el prólogo de este libro, Éxodo 1-2 le dan un matiz especial al mismo. Atan las promesas a la familia abrahámica de descendencia numerosa (Génesis) con la promesa de una tierra, mediante la salida de la esclavitud, la marcha por el desierto y el don de la Torá (Éxodo-Deuteronomio).

Estructuralmente debe tomarse esta unidad entera (caps.1-2), pero dado el espacio disponible, nos vamos a limitar al cap.1. Como ha señalado alguien, después de la introducción en los v.1-7, el Faraón plantea tres "soluciones" al "problema" de la multiplicación de este pueblo:

En 1,8-14	el Faraón propone	a su pueblo	"tratar sabiamente" con Israel.
En 1,15-21	el Faraón habla	a las parteras	eliminar a los varones.
En 1,22-2,10	el Faraón *ordena*	a todo el pueblo	exponer en el Nilo a los varones.

En todos los casos el resultado es el contrario al esperado: aumenta el pueblo y crece su salvador, Moisés.[1]

Otra razón para tomar los caps.1-2 como una unidad es que forman una prehistoria del gran héroe hasta que éste está listo para su misión. Para que el gran héroe llegue a grande, es

[1] J. Cheryl EXUM, "'You Shall Let Every Daughter Live': A Study of Exodus 1,8-2,10" en Athalya BRENNER, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994) 37-61 (42). Originalmente apareció en *Semeia* 28 (1993) 63-82.

necesaria en esa prehistoria la presencia de hijas. Como ha notado Siebert-Hommes, hay doce hijas, balanceando los doce hijos de Jacob de quienes desciende este pueblo ahora en peligro.[2] Las/os lectoras/es deberán, pues, tener presentes estos datos al considerar el texto.

1. Un pueblo que "fructificó, creció y llenó la tierra" (1,1-7)

"Estos son los nombres..." Los primeros versículos de Éxodo 1 inauguran una nueva etapa en la historia de la familia de Jacob y sus descendientes. Lo hacen mediante una lista de los nombres de los hijos que llegaron con Jacob cuando José ya había prosperado allí, setenta personas en total, que se fueron multiplicando hasta hacerse un pueblo extremadamente numeroso. Si bien la primera referencia que surge al hablar de "pueblo numeroso" es la promesa de Yavé a Abraham y sus mujeres, el lenguaje de estos versículos es el del mandato/bendición divina para toda la creación en Gn 1,22. 28.[3] Como han señalado algunos/as autores/as, comienza una lucha cósmica entre dos Dioses: ¡el primero en notar el cumplimiento de este mandato es el mismo Faraón![4]

2. ¿Servir para vivir o para morir? (v.8-14)

Pero en el v.8 aparece el primer obstáculo: "se levantó un nuevo rey sobre Egipto, quien no reconoció a José". Indudablemente, debe de haber conocido la historia de su pueblo, el nombre de José el hebreo. Pero ya no reconoce que aquel héroe del pasado (que había llegado a ser segundo del reino y con cuya familia se había llegado a formar una colonia inmigrante muy grande) pudiera ser causa de ningún tipo de privilegios a sus descendientes; ni siquiera de confianza en su lealtad.

La historia comienza con un pueblo que, como el mismo Faraón reconoce (v.9), ya ha llegado a ser "más numeroso y fuerte que nosotros". Se trata entonces, del temor del poder político, militar y religioso del imperio a una de sus propias comunidades. Comienza a buscar estrategias para "tratar sabiamente con él" (o "tratarlo con habilidad", otra posibilidad de traducir el hitpa'el de *jakam*), con la finalidad de evitar que, en el supuesto de una guerra, "los hijos de Israel" se unan a "los que nos odian, peleen contra nosotros y se levanten del país" (v.10).

¡Qué maravilloso! Un gobernante que prevé el futuro y toma medidas. Un gobernante que no deja nada librado a la improvisación. Lástima que sus decisiones estén basadas sobre el miedo, la militarización, la discriminación social/racial y sobre un tipo de "sabiduría" que es todo menos inteligente.

En efecto, si sabe que, comparando a "ellos" y "nosotros", ellos son más numerosos y fuertes; ¿por qué no probar con la negociación, con el reconocimiento? Para que este pueblo llegara a ser numerosísimo, tiene que haber pasado un tiempo largo en la tierra, unas cuantas generaciones. ¿Quién dice que son extranjeros dispuestos a unirse al enemigo? ¿No han sido acaso un pueblo trabajando hombro a hombro con sus vecinos egipcios, así como con otros grupos de refugiados? (Volveré sobre este punto más abajo). En el texto, el único que los/las encasilla en la categoría de extranjeros y posibles aliados del enemigo es el Faraón. El resultado de estos eventos es el incremento en la carga laboral (v.11.14) a raíz del miedo/angustia de "ellos" (supuestamente, los/as egipcios/as, v.12).[5]

---

2 Jopie SIEBERT-HOMMES, "But if She Be a Daughter... She May Live! 'Daughters' and 'Sons' in Exodus 1-2" en Athalya BRENNER, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994) 62-74.

3 Nótese que se usan los mismos verbos: *parah* (dar fruto), *rabah* (multiplicarse o ser muchos/as) y *mala'* (llenar).

4 Terence FRETHEIM, *Exodus* Interpretation - A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville, John Knox Press, 1991, 24-31.

5 Digo que el miedo del pueblo (el verbo conjugado indica la persona que lo realiza, sin sujeto explícito) porque, como muestra Exum, "'You Shall Let Every Daughter Live'" 44-45, los v.11-12a y 13-14 forman una *inclusio*: aflicción que lleva a la construcción de Pitón y Ramsés y al crecimiento numérico del pueblo por una parte y servicio con rigor por la otra parte, dejando 12b en el centro de la misma.

En hebreo, el mismo verbo *'abad* tiene las connotaciones de servir trabajando y servir a la Divinidad. Como Divinidad egipcia, el Faraón espera servicio = culto, el cual, dadas las estructuras de los templos en el Antiguo Oriente Medio, también significaba en muchos casos servicio = trabajo.[6] Se plantea entonces un interrogante: este pueblo, en quien se ha cumplido el mandato cósmico de llenar la tierra, ¿servirá a Faraón o servirá al Dios de sus antepasados?[7] ¿Para quién trabajará y sudará? Esto es importante porque trabajar para un Dios u otro va a tener consecuencias en sus propias vidas en términos opuestos: servir a Faraón es trabajar construyendo ciudades de depósito hasta la muerte; trabajar para Yavé es trabajar para la propia casa, viña, vida ... Las consecuencias socio-económicas de la relación amo-esclavo (para poner términos conocidos) para vida o para muerte no terminan con la opción entre Dios y el Faraón. El trabajo en función de la acumulación (en este caso, en las arcas/silos del estado) construyendo Pitón y Ramsés solo trae opresión y muerte a los y las esclavizados/as. Otro tipo de trabajo, que no está especificado aquí pero, partiendo de la obra Deuteronomística o los profetas por ejemplo, podría llamarse de distribución equitativa, trae vida y plenitud (*shalom*).

¿Qué buscaba el Faraón? ¿Reducir el número de individuos del pueblo ya formado (ya es más fuerte y numeroso) mediante los accidentes y las muertes por cansancio al trabajar en condiciones infrahumanas? ¿Evitar la procreación de los "hijos de Israel" mediante imposiciones mayores en su físico? El Faraón parece no saber que para muchos pueblos esclavizados u oprimidos, la fecundidad es el único recurso para asegurarse el presente y el futuro: primero, manteniendo el pueblo más o menos constante en términos demográficos; después, asegurándose en la medida de lo posible el pan cotidiano con muchas manos trabajando; y fundamentalmente, una pensión en la vejez: ¿quién va a cuidar de los ancianos si no hay nuevas generaciones?

Al terminar esta sección de la narración, esta es la situación del pueblo de Israel: "Ellos amargaron sus vidas en el servicio (raíz *'abad*) severo (*perek*) con la arcilla, los ladrillos y todo tipo de servicio (raíz *'abad*) en el campo, en todo el servicio (raíz *'abad*) de ellos con que los hicieron servir (raíz *'abad*) con rigor (*perek*)."

Las condiciones en que este pueblo forma parte de la producción económica son esclavizantes, humillantes, extenuantes ¡y todo con el fin de evitar que un día este pueblo numeroso se una al enemigo! La producción y la reproducción, unidas en primer lugar por el miedo del Imperio, están ambas amenazadas. Pero aunque amenazadas, las casas comienzan a unirse en gestos de solidaridad, a veces pequeños, pero gestos de todos modos.[8]

3. Cortar la cosa de cuajo (v.15-21)

Cuando el Faraón se da cuenta de que tampoco esta táctica da resultado, convoca a dos parteras y les ordena matar a los varoncitos hebreos (v.15-21). ¡Qué irónico es este relato! Un Faraón que, queriendo tratar "sabiamente" o con habilidad a esta parte del pueblo que gobierna ¡no sabe que para lograr que el pueblo no se reproduzca, es necesario matar a las niñas – futuras madres – y no a los varones! Evidentemente, estaba pensando en términos del linaje, de la economía formal y de la militarización del conflicto, no en términos de contribución y responsabilidad en la economía doméstica de producción y reproducción.

Como señala Jorge Pixley en un artículo reciente, uno de los asuntos principales del libro es "¿Quién constituye exactamente *el pueblo de Dios*?"[9] En este primer capítulo hay cuatro términos diferentes para referirse al pueblo o a parte del mismo:

---

6 La Biblia Hebrea habla de siervos/as o esclavos/as del templo, pero no da demasiada información sobre los/as mismos/as. Algunas pistas son la lista de personas donadas en Lv 27, las menciones de los netinim en Esdras, etc., y la historia de la donación de Samuel al santuario.

7 FRETHEIM, 26-31 trata estos dos temas de la dimensión cósmica del tema de la multiplicación del pueblo y del servicio a Faraón o a Yavé.

8 Tânia Mara Vieira SAMPAIO, "Un éxodo entre muchos otros éxodos. La belleza de lo transitorio oscurecida por el discurso de lo permanente. Una lectura de Éxodo 1-15", en *RIBLA* 23, 1996, 75-87 (79-80) muestra estas señales de resistencia y solidaridad de las casas a partir de nuestro texto y de Ex 5,6-20.

9 Jorge PIXLEY, "Exodus", en Daniel Patte, editor general, *Global Bible Commentary*, Abingdon, Nashville, 2004, 18-19 (17-29). Este comentario, donde han escrito muchos/as latinoamericanos/as, será traducido al castellano.

1. El narrador comienza enumerando a los "hijos de Israel", los varones de la familia de Jacob y su descendencia hasta 70 personas (*bene 'isra'el*, v.1.9.12). Este término lo usa el narrador.

2. También está "el pueblo de los hijos de Israel" *'am bene 'isra'el*, término que usa el Faraón en el v.9 contrastándolo con "su pueblo" (de él, *'ammó*), al que habla (¿Quién sería en este caso su pueblo, todo el pueblo egipcio? ¿El ejército? ¿Sus asesores? Es poco concebible que estableciera una política opresiva tan abiertamente como "su pueblo" parece indicar...). Lo que sí es claro en este versículo es que, al menos en la ideología del imperio, estos dos pueblos son muy diferentes.

3. Por otra parte, aparece el término "hebreas" (*'ibriyot*, v.15.16.19), un término muy importante en la Biblia (en especial en los primeros capítulos de Éxodo) por su connotación socio-política.[10] Aunque su significado es muy discutido, al menos en ciertos textos se refiere a un grupo de personas desposeídas de raíces locales, pobres, en situación social precaria y a menudo en tensión con el sistema imperante. Este término aparece cuando el narrador habla de las parteras Sifrá y Puá como parteras (de las) hebreas[11]; en boca del Faraón cuando les da la orden de matar a los niños y dejar vivir a las niñas y finalmente en boca de Sifrá y Puá hablando de las parturientas a las que – arguyen – no llegan a atender.

4. Finalmente, está el término *jayot* en el v.19, usado por Sifrá y Puá para justificar sus acciones ante el Faraón. El término es un adjetivo y significa vivas, con la fuerza de la vida. El sust. también se usa para hablar de los animales del campo, las bestias: "las hebreas no (son) como las mujeres egipcias, ellas son como animales (*jayot*): antes de ir las parteras a ellas, (ya) parieron."[12] Volveré a este tema más adelante.

La orden que el Faraón da a las parteras es: "Mirarán sobre las *'obnáyim*. Si es hijo, lo matarán pero si es hija, vivirá". El sust.*'obnáyim* (dual de *'oben*) aparece además en Jer 18,3, donde se refiere al torno del alfarero. Se han utilizado (e inventado) numerosas explicaciones para este término que no aparece en ningún otro texto y que, a primera vista, tendría que tener otra traducción, tal como algún tipo de piedras en las que se apoyaría la parturienta. Sin embargo, en una nota breve Scott Morschauser da una explicación que me parece mucho más clara. Trabajando sobre su torno, el Dios alfarero Khnum era el encargado de dar a cada feto las características que lo o la marcarían como individuo. Por su parte, dentro de lo que eran las ciencias médicas en su cultura, las parteras contaban con elementos diagnósticos para determinar, antes de su nacimiento, el sexo del feto que Khnum estaba preparando.[13] Así, la expresión "sobre el torno del alfarero" era muy clara para quienes estuvieran familiarizadas con los cuidados pre-natales y se refería – en la orden del Faraón – a practicar un aborto selectivo: sólo si se trataba del feto de un niño. Si aceptamos esta explicación del término *'obnáyim*, continúa Morschauser, entonces esta medida del Faraón sería una medida intermedia entre el trabajo forzado y el genocidio abierto que sigue a este fracaso de las parteras como controladoras de la reproducción.

Además de ser una explicación más clara para un término poco común, en el caso particular de nuestro tema viene especialmente bien, uniendo de un modo inesperado en la ma-

---

10 PIXLEY, "Exodus" 19, afirma que este término aparece 13 veces de un total de 35 en los primeros capítulos de este libro. La raíz de donde procede este término tiene que ver con "cruzar", "transgredir" y "alienar". Sin negar estos aportes, nuestra lectura apunta en otra dirección y por ende, enfatizará otros aspectos del texto.

11 Hay dos lecturas posibles. El TM/Texto Masorético vocaliza *ha'ibriyot* como adjetivo calificativo de *hammelayedot*, las parteras hebreas, pero la LXX y la Vulgata lo toman como constructo: las parteras *de las* hebreas. A mi juicio no hay solución para este dilema y quizás eso sea lo mejor. Una lectura enfatizaría la poca sabiduría del Faraón al pretender que las propias hebreas mataran a los hijos de su pueblo; la otra lectura enfatizaría las mujeres justas y comprometidas con la vida más allá de su propia raza.

12 El término aparece por ej. en Gn 1,25 para hablar de los animales del campo que Yavé hizo; o en 1,28 para hablar de cada criatura arrastrándose sobre la tierra.

13 Scott MORSCHAUSER, "Potters' Wheels and Pregnancies: A Note on Exodus 1:16", en *JBL* 122/4 (2003) 731-733. Véase también Robert H. JOHNSTON, "The Biblical Potter", en *BA* 37 (1974) 86-106.

yor parte de los comentarios, lo productivo y lo reproductivo como aspectos importantes de la economía. El torno del alfarero no solo produce vasijas de distinto tipo (algunas de las cuales, como Jeremías deja bien claro, a veces solo hay que eliminar): grandes y chicas, de uso casero y en la corte real, para almacenar y para comerciar mercadería. El mismo torno, pero manejado por el Dios apropiado, produce el hijo o la hija deseado/a, ciertamente también una bendición en términos económicos.

4 . El último intento (v.22)

Finalmente, cuando tampoco esto le da resultado, ordena a todo el pueblo matar a todo niño y dejar vivir a toda niña. Lo irónico en este caso es que se olvida de especificar que sólo es una orden contra los niñitos *hebreos*, no contra todo niño. Varios/as autores/as han señalado cómo esta ironía aumenta al prefigurar la muerte de los varones egipcios en el río al perseguir a Israel en su salida (Ex 14,27; 15,3).[14]

Este último versículo sirve de bisagra al capítulo siguiente, cerrando esta segunda medida del Faraón con una nueva medida, más excesiva aun; por razones de espacio, sin embargo, no lo trataremos aquí. En términos literarios, "Éxodo 1,22 proporciona 'algo excesivo' a la historia de las parteras, 'un suplemento que se mantiene fuera de la forma cerrada producida por el desarrollo de la trama. Al mismo tiempo y por esta misma razón, este algo-más, correcto desde el punto de vista de la narrativa, también es algo-menos. El suplemento también es una falta; para compensar esta falta creada por el suplemento, es necesaria otra narración".[15]

Segunda parte - Algunas reflexiones a partir del texto

En esta segunda parte quiero plantear algunas reflexiones acerca del uso de la ideología de la diferencia en nuestro texto (parte I) y en nuestra situación latinoamericana (parte II).

1. ¿Diferentes a los ojos de quiénes? (El texto)

La primera pregunta que este texto me plantea al respecto es esta: Cuando el Faraón teme que este pueblo ya más numeroso que el egipcio podría llegar al éxodo ¿tenía indicios de algún tipo de separatismo?¿Había huelgas, complots, guerras civiles, algo que le permitiera al Faraón saber (no suponer) que llegado el caso se iban a unir al enemigo?

No podemos olvidar que la tradición bíblica siempre recuerda el éxodo como una liberación de la esclavitud, como parte de la épica nacional que hizo de un grupo variado y disperso el pueblo de Yavé.[16] Este pueblo se fue haciendo uno protegido por una Divinidad que había estado en los momentos más difíciles, fueran éstos las condiciones miserables de vida, la opresión del imperio de turno, la pérdida de la propia tierra, templo o autoridades, los disensos internos, etc. Por tanto hay, además de los grandes hitos de la meta narrativa de Israel, otros indicios en la misma tradición que hacen de los/as hebreos/as en Egipto un grupo campesino, migrante, no necesariamente esclavo. Sí hebreo en el sentido de pueblo despojado de raíces nacionales y rebelde al sistema imperante, que les sacaba los mejores recursos, les obligaba a trabajar para el Estado o para los templos y que regulaba sus vidas en muchos aspectos (levas militares, obligaciones religiosas, agrícolas, intereses usurarios por deudas, etc.). Evidentemente, también muchos/as egipcios/as y grupos de otras etnias tienen que haber estado cuanto menos disconformes con el imperio bajo el cual sudaban con muy poco beneficio propio. La pregunta que queda por resolver es si, tras tantos años en Egipto como

---

14 Por ej., véase FRETHEIM, 31.

15 EXUM, 39 n.4, citando a T. TODOROV, *The Poetics of Prose*, Cornell University Press, Ithaca New York, 1977, 76.

16 George V. PIXLEY y Clodovis BOFF, "A Latin American Perspective: The Option for the Poor in the Old Testament" en R. S. SUGIRTHARAJAH, ed., *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll (New York), Orbis/SPCK, nueva edición 1995 (6ª impresión 2004) 215-227.

inmigrantes y considerando además sus raíces africanas (desgraciadamente tan blanqueadas en nuestro imaginario), ¿hasta dónde habrían sentido los/as mismos/as vecinos/as esta división en dos pueblos, que lleva al Faraón a plantear una cuestión de seguridad nacional?[17]

El texto solo constata que la superioridad numérica, en fuerza y en organización (son un pueblo) de Israel desata –a nivel narrativo– las acciones que se detallan en los siguientes versículos. Como señala Tânia Mara Vieira Sampaio, si leemos también Ex 5,6-20, nos encontramos con que los mismos trabajadores israelitas piden cuentas al Faraón de los cambios en sus condiciones laborales, sin plantearse siquiera la huida del país.[18]

La opresión política, social y económica que se detalla en el resto del capítulo no está causada por leyes irrevocables, provenientes de los dioses o de la Naturaleza, sino por el miedo de un hombre a cargo de un pueblo, que sí se creía Dios, con derecho a la vida y a la muerte de sus súbditos. Como muy bien señala Renita Weems, la historia entera está basada sobre la presuposición de una diferencia fundamental entre egipcios/as y hebreos/as.[19] Esta diferencia, nota Weems, nunca es desmantelada en el texto, aunque es usada a favor del pueblo hebreo por parte de las parteras y de las mujeres que intervienen en Éxodo 2 (la propia hija del Faraón, sus siervas que sacan el canasto y más tarde crían a Moisés en el palacio; la madre y la hermana de Moisés). Para ser más precisa, es usada por Israel en su memoria del éxodo y la Pascua, del paso de la esclavitud a la libertad, para rememorar las pequeñas grandes historias de resistencia: mujeres como las parteras Sifrá y Puá, quienes ante el Dios-Faraón y sus órdenes mortales, optan por la resistencia activa pero no violenta: "las mujeres hebreas son como animales, paren antes de que llegue la partera".

2. ¿Diferentes a los ojos de quiénes? (Nuestra situación)

Una segunda pregunta que me surge desde nuestra ética del siglo XXI es si los sistemas socio-económicos en que nos movemos –y que en el caso de nuestro texto involucra al menos la diferencia entre libres y esclavos, la etnicidad y el género– nos hace personas tan diferentes que no se pueden desmantelar sus presupuestos ideológicos, como se desprende del análisis que Weems hace de la ideología de Éxodo 1.[20]

Esto me parece importante porque hoy día el sistema neoliberal que sufrimos diariamente quiere hacernos creer que hay "leyes del mercado" que, como las leyes naturales, son inamovibles, irrevocables, provenientes de los dioses y, como en Éxodo 1, en realidad son producto humano producido por miedo, interés comercial, ideología, poder...

Si bien es cierto que el relato de Éxodo 1 usa esa ideología de la diferencia entre los dos pueblos para celebrar la subversión del orden establecido, la pregunta subsiste: ¿es válido mantener ese presupuesto de una diferencia fundamental, casi diríamos óntica, aun si se la mantiene para subvertirla? ¿Qué otras lecturas serían posibles a partir de la crítica al neoliberalismo y su ideología de la necesidad de "disponibles" o "dispensables"?

Mercedes Garcia Bachmann
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
Argentina
garciabachmann@hotmail.com

---

17 Sobre las raíces africanas negras de Israel (tema de la última reunión de autores/as de *RIBLA*), véase Maricel MENA LÓPEZ y Peter T. NASH, eds., *Abrindo sulcos - Para uma teologia afroamericana e caribenha*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 2003 (2ª ed., 2004).

18 Tânia Mara Vieira SAMPAIO, "Un éxodo entre muchos otros éxodos..." 79-80.

19 R. WEEMS, "'The Hebrew Women are not like the Egyptian Women': The Ideology of Race, Gender and Sexual Reproduction in Exodus 1", en *Semeia* 59 (1992), 25-34: "... At the heart of his [the Pharaoh's] and the Egyptian's dread of the people of Israel is their fundamental assumption that Egyptianss and Hbrs were different. Theirs was a difference that made them a threat to Egiptian security" (28).

20 WEEMS nunca plantea que tales diferencias deban mantenerse hoy; solamente hace un análisis ideológico de este capítulo y sus voces internas.

Fabricación del cuerpo y la economía
Producción y reproducción del valor en el Levítico

Resumen
El libro del Levítico tiene su materialidad, es decir códigos dispuestos como referencia a las diversas dinámicas de la vida humana, que convergen en el aspecto jurídico- institucional, pero que no se pueden explicar o reducir sólo a este aspecto. Las dimensiones vitales de la vida comunitaria – desde la perspectiva de la producción hasta la reproducción de la vida material: sexo, alimentación, salud, muerte, así como la producción simbólica: ceremonias, rituales, ritos de iniciación, estructuran las motivaciones que dan significado, revelando las relaciones entre economía y religión.

Abstract
The book of Leviticus has its materiality, that is to say, the codes are arranged as reference to several dynamics of human life which consort with the juridical-institutional aspect but which are not explainable or reducible to this aspect. Vital dimensions of communitarian life – like sex, food, health, death – as well as of symbolic production and reproduction – ceremonies, rituals, initiation rites – structure the motivations that give meaning revealing the relations between economy and religion.

En el principio era el cuerpo. Y el cuerpo no tenía forma, estaba vacío... había caos entre el desarrollo del cuerpo y su entorno, entre el rugido de la fiera y la cabeza de la cabra, entre la flor y el perfume del aceite, entre el picor interminable y la piedra, entre el agua y el fuego, entre lo crudo y lo cocinado, entre lo de afuera y lo de adentro, entre lo uno y lo otro, entre lo que es mucho y lo que es poco.

Entre una acción y otra el cuerpo fue creado, fabricado, cosido, dispuesto, tratado, desarrollado.

El cuerpo es transitorio, lugar de cambios necesarios y cotidianos, es el lugar exacto, imprevisible, está entre el deseo y la sobrevivencia, entre la precisión y voluntad.

Relación de relaciones, el cuerpo es espejo del mundo, reflejo del ojo; está en la punta de la lengua, en la palma de la mano, en un palmo de tierra, en la plantas del campo, en la planta del pie, en el grano de frejol, en el fondo del plato, en la claridad del sexo, en el preso del dolor... el cuerpo se hace ritual.

El cuerpo se hace ritual entre esto y aquello, entre tú y yo, entre el almuerzo y la merienda –cuando la hay y cuando no la hay-, entre el nacer y el morir, entre lo mojado y lo seco, entre el gozo y el miedo... todo es cuerpo.

En la piel del mundo
En el rostro de los bichos
En la densidad del agua
En la forma del fuego
En la aspereza del hambre
En la cercanía de la corte.

Estar vivo, entrada y salida de rituales repetidos una y otra vez, que ocurren una y otra vez, variaciones improbables que marcan el ritmo de lo que entra por la nariz.

De la simiente que germina en la tierra
Del sol y sus giros de sombra
De la lluvia y su voluntad de ser poco y mucho
Del punto en que se cuece la carne

De la sangre que llega cada mes
De los nueve meses para poder nacer

Los rituales de creación del cuerpo son así, la proporción exacta entre la necesidad y el invento, entre la naturaleza y la cultura, no se puede decir que donde había una antropofagia pueda existir otra sin que la primera desaparezca.

Seres que son así. Rituales sobre el cuerpo. Religión.

El Levítico es un libro sobre los cambios religiosos y culturales. Un ejercicio para mirar la realidad e identificar sus puntos de transición, la encrucijada de los cambios sociales y los mecanismos de poder: economias de producción y reproducción de la vida material y simbólica.

Es también un ejercicio de organización de la realidad y sus materialidades. A partir del lugar social de la religión, el Levítico ordena, dispone, organiza y edita los elementos rituales antiguos y nuevos, como discurso ordenador de la realidad.

El texto del Levítico pretende mirar la totalidad, lo que dice el conjunto social, lo que va creando significados dispersos, dentro de una coyuntura política de dominación externa (de los persas, 538 a.c.) y de un conflicto interno (el segundo templo).

> "Es grandemente evidente que el estilo y énfasis de estas estipulaciones representan una comunidad sacerdotal de finales del exílio y de início del pos-exílio, que luchaba por establecer la legitimidad de su liderazgo en una comunidad judía restaurada".[1]

En este sentido, el Levítico no debe ser entendido como descripción de una dinámica social, sino como una intervención, un programa, un proyecto de ordenamiento social. La estructura del Levítico es un deseo de ordenar y no quedarse en el rigor de la indignación. Es un proyecto que se identifica a partir del ritual religioso, de los cambios culturales y económicos, de las fragilidades, de la inter-comunicación como parte del conflicto social, de la simultaneidad de tradiciones rituales que necesitan ser acomodadas.

A partir de su lugar social –el ritual de ofrendas y sacrifícios–, el Levítico articula las dinámicas personales, familiares y sociales como formas de relaciones que crean significado con relación directa a las dinámicas rituales. El lenguaje *puro e impuro, de lo que se puede y de lo que no se puede, de lo que es permitido y de lo que no lo es,* será el instrumento para identificar los materiales y para comprender los cambios de poder que se dan en el tejido social.

El poder debe ser entendido como cambio, como relación de reproducción de vida, y no como fricción entre la materia y los formas, entre la naturaleza y las personas. Es un gesto ritual que ordena el mundo y sus relaciones. Hay que distinguir los seres y las especies, la materia y sus propied ades, las pessoas y sus formas, los formas y sus flujos, los flujos y sus sustancias. Las sustancias: la vida.

Tomando el cuerpo/formas como estructura vital –de la sociedad y la literatura–, e identificando las grandezas rituales, el Levítico puede ser presentado como una conjunción de minucias que se fueron incorporando a un conjunto en crecimiento.

- El cuerpo que se oferta en el ritual
- El cuerpo de quine hace un ritual
- El cuerpo ritual de quien oferta
- El cuerpo colectivo
- El cuerpo social

El libro del Levítico tiene su materialidad, esto es, unos códigos que están dispuestos como referencia a las diversas dinámicas de la vida humana que conviven como aspecto jurídico-institucional, pero que no explican, ni se reducen a este aspecto. Dimensiones vitales de la vida comunitaria, tanto en la perspectiva de producción como de reproducción de vida material: sexo, comida, salud, muerte, etc. Así también de reproducción simbólica: ceremonias, rituales, ritos de iniciación, etc., son las motivaciones básicas del Levítico.

---

[1] GOTTWALD, Norman K., *Introdução sócio-literária à Bíblia Hebraica*, São Paulo, Paulinas, 1988, p.202.

Para leer estas materialidades y sus representaciones, es necesario desplegar los ejes redaccionales clásicos, privilegiando las dinámicas culturales y sus representaciones literarias. Más que preguntar por los códigos como cuerpo jurídico, hay que preocuparse por acercarse a los formas concretos de hombres, mujeres y otros seres de la naturaleza, preguntándonos por la ordenación de las relaciones, que son ordenaciones del mundo con relación a lo sagrado. Son los misterios más dolorosos y más gozosos, los que dan sentido a una vida vestida de rituales y gestos que, repetidos, re-inventan el movimiento que sostiene la vida.

> "El cuerpo es la mediación por la cual la sociedad produce y se reproduce. Más que una estructura biológica, el cuerpo es una realidad socio-cultural".[2]

Para ser entendido el Levítico, en el ámbito de la corporeidad, es necesario que se lo lea sin los pre-juicios de comprensión ritualista, que crean una antítesis falsa entre ritual/culto como opuestos a la dinámica profética y evangélica.

De hecho, el Levítico no puede ser leído desde una cultura religiosa de la palabra y de las acciones interiores. El Levítico tiene una parte externa y una plasticidad que no puede conjugarse con una percepción reducida del judaísmo-cristianismo como religión del libro y de la Palabra. En el Levítico, la palabra en sí, no tiene función, lo que está escrito no es necesario repetirlo, no hay fórmulas que deban ser repetidas, Son los gestos y rituales, los sacrifícios y la geografia de cuerpo animal, los baños y la materialidad de los formas, las ofertas y los olores que desprenden, los que sustentan los cambios vitales.

Levítico 1-7 - Código de las ofrendas

Este código presenta las diversas formas de ofrenda o sacrifício, de acuerdo con las situaciones específicas. No hay referencias a los orígenes o porqué de cada procedimento ritual. Se refiere a una situación supuesta de consenso de los procedimientos y su eficacia, que pueden ser organizados de la siguiente manera:

Capítulo 1 – el sacrifício.
Capítulo 2 – la ofrenda vegetal.
Capítulo 3 – los sacrifícios pacíficos.
Capítulo 4 – el sacrifício por los pecados.
Capítulo 5 – el sacrifício por los pecados ocultos o sacrifício de reparación.
Capítulo 6 – procedimentos y rituales complementarios.
Capítulo 7 – procedimento de los sacerdotes en los diversos rituales.

Estos capítulos tematizan las ofrendas y sacrifícios, el tipo de ofrenda, el tratamiento de la víctima o del elemento ofrecido, los procedimentos en sus partes y como un todo de la ofrenda, el destino de la misma y su consumo. De forma evidente, la ofrenda (animal o vegetal) funciona como mediación en la relación con la divinidad y también como elemento reparador de las relaciones sociales, dentro de las cuales asume una función expiatoria.

Cada procedimiento es presentado después de una fórmula general, con lo que se evidencia un proceso literario de acomodación de los materiales rituales autónomos, con el objetivo de sistematizar toda práctica ritual de ofrendas y sacrificios. Esta acomodación sistematizadora obedece a una visión de la totalidad que va de lo individual a lo social: "pero si alguien peca" (4,1), "pero si toda la congregación peca" (4,13), "peo si un príncipe peca" (4,22).

Llama la atención una frase que aparece en todo el código, y que parece que funciona como la conclusión de la presentación de un ritual: "la ofrenda quemada es aroma agradable a Yavéh" (1,9.13.17; 2,2; 3,5.16; 4,31; 6,15.21). En estos textos el fuego, el agua, el incienso y el aceite tienen un papel importante (2,6.15.16; 4,7; 6,21; 7,10.12). Son rituales que se organizan en torno a la "nariz" de la divindad, esto es, ofrecen un aroma agradable

---

2 MADURO, Otto, "El cuerpo en América Latina", en *Revista Feminista de México*, n.14, 1979, p.14.

como forma de relacionarse con la divindad, a quien le agrada el aroma agradable de las ofrendas ofrecidas durante el ritual.

Sí todo el texto del Éxodo, a partir del capítulo 19, se organiza de forma tal, que la divindad se relaciona a través de discursos y leyes[3] que ordena, y a la que se puede adherir por la fidelidad a los preceptos, mandamientos y órdenes..., en Levítico 1-7 se organizan rituales que relacionan a Dios con los fieles, a través del olfato, a través de ofrendas que son aromas agradables. Dios no pide ser obedecido... quiere ser agradado con el delicioso perfume que su pueblo le ofrece. ¿Será la misma divindad... o será un código que yuxtapone distintas experiencias?

Esta yuxtaposición también deja entrever procedimientos distintos con relación al destino de las ofrendas.

Para entender el trabajo con los formas de las ofrendas y los formas oferentes, es necesario analizar las formas simbólicas –las cosas, sus partes y su todo, las relaciones y funciones en el conjunto ritual que rodea los capítulos 1 al 7 del Levítico.

La ofrenda aporta identidad al ritual como síntesis y representación de la naturaleza, revelando los conceptos y atributos del mundo natural en la formulación del ritual. Como ofrenda ofrecida (animal o vegetal), la naturaleza participa del ritual como contenido y forma de organización de la experiencia social, y como representación de la apropiación básica de los seres y sus significados en el entramado social y su reproducción.

Existe diferentes tipos de sacrifícios[4] (*qorbanot*) con prescripciones y características propias, y otras formas menores, presentadas como variaciones de los tipos principales.

'Olah – ofrenda quemada; era la forma más común y más antigua de sacrificio; se expresaba con la quema total de lo que era ofrecido. El término hebreo *'olah* significa "ascensión, lo que sube", en referencia al humo que se desprendía durante la quema. La quema de lo que se ofrecía era todo y nada, podía ser reservado o comido por cualquier persona. La idea era que todo sea ofrecido a la divinidad, sin retener nada. Un *'olah* podía ser hecho en un altar, y podía ser una oveja, un borrego o un pájaro, dependiendo de las condiciones de quien hacía la ofrenda.

Minhah – la ofrenda de manjares era hecha en forma de comida o bebida, es decir, los productos de la tierra eran preparados para ser consumidos. Parte de esta ofrenda era quemada en el altar, mientras que otra parte podía ser comida por los *kohanim*.

Zebah xelamim – las ofrendas pacíficas. Era la ofrenda de gratitud. Es un término que estaba relacionado con ese otro que era *shalom,* y que significaba "paz" o "complejidad". Una parte significativa de la ofrenda, que era de animales, (grandes o pequeños) era quemada en el altar, una porción era destinada al sacerdote, y una tercera parte era consumida por los que participaban en el ritual. Esta modalidad incluía ofrendas de acción de gracias y ofrendas después que se cumplía un voto. No había ninguna relación entre esta ofrenda y la culpa del pecado.

Levítico - capítulo 1

¿Dónde y cuándo se hace la ofrenda?

El texto apunta algunos elementos para comprender los rituales con ofrendas. El versículo 2 dice que cuando alguien trae una ofrenda "para el Señor", sin referencia explícita al calendario fijado para las ofrendas, el lugar para ella será el altar que está "delante de la puerta de la tienda de la congregación" (v.3.5). La estructura de las relaciones se fija así:

- La divindad está en la "tienda de la congregación".
- El altar está "delante" de la puerta de la tienda.

---

[3] ANDIÑACH, Pablo R., "O pentateuco e suas projeções teológicas", en *Ribla*, Petrópolis, Vozes, vol. 23, 1996, p.23-26.

[4] PIXLEY, Jorge, "Exige o Deus verdadeiro sacrifícios cruentos?", en *Ribla*, Petrópolis, Vozes, vol.2, 1988, p.109-131.

¿Quién presenta la ofrenda?

Las personas (v.2) que hacen la ofrenda son aquellas que se aproximan, que entran en el ámbito del ritual, que ponen a funcionar instituciones (tiendas, sacerdocio), comportamientos (ofrendas, participación, rituales) y representaciones personales y colectivas. La actitud de aproximarse, ya implica una subjetivación de la ofrenda, que puede traducirse en una oblación o dádiva, expresión genérica de ofrenda animal o vegental.

El v. 2 presenta un oferente plural masculino, "cuando alguno de ustedes", que está en relación con el grupo que ha recibido la orden en el versículo 1 "los hijos de Israel"; a partir del versículo 3, el oferente cambia a una fórmula directa, del masculino singular "y su ofrenda" (v. 3.10.14).

¿Cuál es la motivación de la ofrenda?

El texto presenta cuatro motivaciones para la ofrenda:

- "Para que el hombre sea grato ante el Señor" (v. 3): expresa el deseo de recibir un favor, una benevolencia, una gracias delante del "rostro" de la divindad;
- "Para que sea aceptable en favor de él" (v. 4): el término pasivo expresa el deseo de ser aceptado, de ser considerado grato, como condición para recibir el favor;
- "Para su propia expiación" (v. 4): tiene el significado de apaciguar, remediar, promover la reconciliación y la expiación;
- "Aroma agradable al Señor" (v. 9.13.17): cada 'olah concluye con esta frase, que enfatiza la motivación para quemar la ofrenda, lo que significa aquietar, tranquilizar a la divinidad.

Estas motivaciones para la presentación del sacrificio van a estar presentes en todo el Levítico, van a ser expresiones teológicas y antropológicas centradas en el proyecto de creación y control de los formas personal y social.

¿Quién recibe la ofrenda?

El oferente interactúa con los "hijos de Aarón", entendidos de modo plural: "los sacerdotes" (v.5.8.11), ahora el sacerdocio estará vinculado de modo particular con "Aarón, el sacerdote" (v.7.9.12.13.15.17), lo que permite descubrir una división de tareas y funciones entre el grupo sacerdotal.

¿Qué es lo que se ofrece?

El cuerpo ofrecido en el capítulo 1 es "ganado" (v.2), término colectivo que designa a los animales en general, pero que debe ser especificado y concretizado, pues hablamos de "ganado mayor" (vaca, toro) y de "ganado menor" (ovejas y cabras). El ritual ordena que del conjunto (ganado) se tome una parte (toro u oveja). En ambos casos existe una especificación: que sean "machos sin defectos". La otra posibilidad es ofrecer "aves" (v.14), para lo cual se especifica que deben ser "tórtolas o pichones" (v.14). La ofrenda hecha, debe ser totalmente quemada ('*olah*), sin ninguna forma de consumo por parte de los participantes del ritual.

¿Qué es lo que hace el oferente?

Quien ofrece la ofrenda participa activamente en la primera parte del ritual: debe garantizar la calidad de lo que ofrece. "un macho sin defecto" (v. 3); en el momento de la presentacioón de la ofrenda debe colocar la "mano sobre la cabeza" de lo que va a ser ofrecido; debe "inmolar el novillo" (v. 5.11); por fin, quien ofrece la ofrenda debe "desollar y cortar en pedazos" la ofrenda. Quien mata el animal es el oferente, quien realiza la parte más pesada del ritual, dejando los "pedazos" para la acción que sigue que la realizan los sacerdotes. En el caso de la ofrenda de "aves", la única acción del oferente es presentar los animales.

¿Qué es lo que hacen los sacerdotes?

La primera acción de los sacerdotes es la de "ofrecer la sangre y derramarla alrededor del altar" (v.5), siguiendo unos gestos rituales para la presentación y derramamiento de la sangre; la segunda acción es colocar "fuego sobre el altar y poner leña sobre el fuego del altar"; la tercera acción es "colocar sobre la leña que está en el fuego, los pedazos del animal: la cabeza y la grasa" (v. 8), "las entrañas y las piernas serán lavadas con agua" (v. 9); al final, se "quemará todo" sobre el altar.

En el caso de las aves, el sacerdote "traerá hasta el altar el ave, con una uña" (v. 15), debe manipular el cuerpo del pájaro, quebrando "la cabeza, pero sin separar el pescuezo"; después debe "quemar todo" sobre el altar; "la sangre" debe ser regada en "la pared del altar" (v. 15); las partes del ave deben ser identificadas minuciosamente: "el buche y las plumas" serán arrojados al "lado oriental" del altar (v. 16); el ave debe ser "rasgada", pero sin partir las alas (v.17), y entonces será quemada en el altar.

La acción principal del sacerdote es "colocar en orden, identificar, clasificar y destinar" (v. 7.8.12) las partes, de acuerdo a su momento dentro del ritual. Son los sacerdotes los que manipulan "la sangre" (v. 5.11.15), "el fuego" (v. 7.8.12.17) y "el agua" (v. 9.13). Las acciones del sacerdote son especificadas como trabajo manual fino: "presentar, asperjear, lavar, descuartizar, tirar, rasgar" el cuerpo de los animales.

Dos significados posibles

La función de ordenación de los formas de las ofrendas, y la designación de los tipos de ofrendas ponen en relación la naturaleza y la cultura –más aún las relaciones económicas de producción y consumo–, fabricando y ejercitando los significados de esas relaciones.

En el ritual se quiebra la oposición entre persona y animal como formas individualizados: los elementos naturales son apropiados por el individuo/grupo que hace la ofrenda, al tiempo que los seres sociales son naturalizados, normados por el cuerpo del animal que se ofrece.

"El cuerpo es la arena donde esas transformaciones son posibles...".[5]

Este cambio puede ser observado en la relación de la raíz hebrea para "ganado", y las formas derivadas y derivantes para "inspeccionar el sacrificio", y las especificaciones del tipo de sacrificio... o de "augurio".

El ejercicio de clasificación funciona haciendo modificaciones lingüísticas que participan de un concepto-base o mejor, de un significado-base. Es posible suponer que el campo semántico expresa una cultura y sus variaciones, en una relación lengua-ritual-cultura.

A partir de ese significado-base del cuerpo de la ofrenda, se articulan valores económicos y valores sociales que necesitan ser releídos en forma ritual. Así, la ofrenda es escenario de cambios simples y complejos: cambios en el grupo debido a la identidad individual, cambios en la naturaleza por la cultura y viceversa, y en la explicación del ritual por los cambios implícitos del valor económico.

El mecanismo de "expiación" necesita de una objetivación mediadora, es decir necesita que los seres o cosas asuman la función de sustitutos en las relaciones entre las personas y las divinidades, incluso a través de los sacrificios humanos. El texto clásico en la Biblia hebrea es el del sacrificio de Abraham en Génesis 22: el sacrificio de holocausto *'olah* substituye al hijo como víctima, ofreciendo en su lugar un carnero.

"...tomó Abraham un carnero y lo ofreció en holocausto, en lugar de su hijo".

En este cambio está contenido el mecanismo cultural de expresar valor, es decir aquello que puede ser cambiado y aquello que debe guardarse, preservarse. No son los valores esenciales de seres o cosas los que crean la diferencia entre lo que es preservado y lo que es

---

[5] SEEGER, da MATTA, de CASTRO, "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", en *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, 1987, p.23.

aceptable en el sacrificio, sino que son las lógicas sociales las que confieren su valor y consolidan la medida significativa y la función dentro de los cambios rituales.

Los seres y cosas que están de tránsito en los cambios sacrificiales, "asumen representaciones imaginarias de la vida de la riqueza y del poder... la fuerza de los objetos está en materializar o invisibilizar, representar o no representar".[6]

En este sentido, la importancia de los animales en los rituales de sacrificio está en la producción de una metamorfosis general[7], una transmutación en las relaciones, por la cual, los animales se transforman en sujetos y los sujetos en animales, con esto se explica el mundo de las representaciones imaginarias y su fuerza vital en los cambios de reproducción de la vida material.

Las ofrendas no se "ofrecen" por sí mismas; los animales y su participación en la vida material de los seres humanos interfieren y dan significado, tanto a las intenciones como al contexto del ritual de sacrificio. De ese modo, un toro vale más que un carnero, y éste vale más que un pichón. El sacrificio de animales actúa en la formulación de los valores económicos, formando jerarquías, y consolidando los mecanismos de jerarquías e consolidando mecanismos de medida social.

En el proyecto total del Levítico, el capítulo 1 forma un arco en relación directa con el último capítulo (27); es como un ejercicio de cálculo, de correspondencia de valor y sustitución de las ofrendas, en especial para las ofrendas de siclos de plata (27,3.5.6.7.15.16.18.19.23.25.27). De igual forma, corresponde al sacerdote el papel de *avalar y crear las correspondencias de valor*.

En el ritual de ofrendas, el cambio aproximativo garantiza la pertenencia social que separa y anula cualquier cualquier forma de venganza o retaliación por parte de grupos en relación con la naturaleza y con los seres míticos. Los cambios/ofrendas/sacrificios establecen una representación simbólica para los movimientos fundados en la materialidad, que garantiza la supervivencia, tanto en la producción, reproducción y consumo. El eje definidor de las relaciones de poder incluidas en los cambios rituales y ofrendas, están en las relaciones de distribución.

Dar, recibir y retribuir es lo que fundamenta al grupo social como condición necesaria para que los individuos se sientan comprometidos en el conjunto social. Sería una forma de básica de contrato social ritualizado. La aceptación de los mecanismos sociales de cambio, ofrendas y reciprocidad hacen posible la vida comunitaria, designa los lugares de poder y sus ambivalencias en la solidaridad y cohesión. Por otro lado, los mecanismos de cambios rituales tienen sus consecuencias debidamente ritualizadas: romper con el mantenimiento de los cambios significa colocar la vida de la comunidad en peligro. La dependencia recíproca es total.

Los sistemas antiguos de cambio y ofrendas implicaban una visión de la totalidad social: los rituales hablaban de un respeto al conjunto de fomas individuales, el cuerpo del mundo y el cuerpo social. Romper con la reciprocidad, por la vía de los cambios y ofrendas, significa romper con el orden de estas relaciones y sus nexos. Así, la ofrenda es, al mismo tiempo, conflicto y proyecto.

En este sentido, la relectura del Levítico, en clave económica pone otra vez en discusión las relaciones entre economía y religión en el antiguo Israel, y exige un re-dimensionamiento del mecanismo productivo-reproductivo, del análisis del modo de producción tributaria que era utilizado. La ofrenda/sacrificio como ritualización del proceso de creación de valores, no puede ser analizada en la superficie de los mecanismos de manutención económica del templo y del clero, sino que se debe posibilitar el acceso a las formas sociales de organización de la producción y reproducción de la vida material.

Del mismo modo, la superación de la economía del sacrifício y la formación de un culto anti-sacrificial debe ser entendido en el marco de la superación del modo de producción tributario y de sus mecanismos de valor y de consolidación de la esclavitud y de sus fórmulas de alienación; no sólo de su producto, sino de su fuerza total de trabajo.

---

6 GODELIER, Maurice, *O enigma do dom*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, p.166.

7 GODELIER, Maurice, *O enigma do dom*, p.162.

El Levítico debería ser visto, en este sentido, como un momento de transición de las antiguas formas rituales de producción de valor, a un tejido social nuevo que, a partir de la religión, hace de la fabricación/ control social de los cuerpos –personal y social-, un mecanismo básico de producción y reproducción de valores. Esta es una especie de infra-estructura fundamental para la consolidación de otra forma social de producción: la esclavitud.

En términos teológicos, el enfrentamiento anti-sacrificial existente en los profetas[8] y en los Evangelios[9] no pueden ser reducidos al enfrentamiento por la forma ritual y sus simultaneidades culturales, sin tener en cuenta las formas económicas involucradas en los cambios materiales del ritual. La inexistencia de la materialidad del ritual no apunta necesariamente a un religión libertadora... pero puede ser la interiorización del control personal y social de los cuerpos que viabilizan la producción y el control de los excedentes de fuerza de trabajo y sus imaginarios sociales

Estos análisis superficiales siguen desafiando a la teología bíblica latinoamericana y a la teología de la liberación, en general no se ha hecho un análisis simultáneo de los modelos económicos productivos y reproductivos, lo que ha reforzado el modelo sacrificial cristológico de Occidente, como eje ritual de producción de valor dentro del capitalismo: dios en la mercadería.

Nancy Cardoso Pereira
nancycp@brturbo.com.br

---

8 GALLAZZI, Sandro, "De nada vale a gordura dos holocaustos - Uma crítica ao sacrifício do segundo templo", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol.10, 1991, p.55-69.

9 STRINGHINI, Pedro Luiz, "A questão do sacrifício na epístola de Hebreus", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol.10, 1991, p.91-98.

El diezmo y la falta de pan y de justicia
(Amós 4,6 y Lucas 18,12)

Resumen
Jesús, palabra hecha carne, abolió el diezmo, así como abolió el templo, el altar y los sacrificios. Celebrando de nuevo la cena comunitária, Jesús celebró la memoria de un Dios que nos amó hasta el extremo que dio su cuerpo a la muerte, que derramó su sangre por ser fiel al proyecto de la justicia, del compartir, de la casa, de las relaciones horizontales e igualitarias. Es una lástima que este proyecto no tenga sustento en nuestras iglesias. Al final, pagar el diezmo es mucho, pero mucho más fácil que dar la vida por la justicia del Reino de Dios. Y, sobre todo, es mucho más "seguro". A fin de cuentas, ¡sí pago el diezmo, el que está en deuda conmigo es Dios!

Abstract
Jesus, the word made flesh, abolished tithing, as well as abolished the temple, the altar and sacrifices. Going back to celebrating the communitarian supper, Jesus went back to celebrating the memory of a God who loved us until the end, who gave his body to death, who shed his blood for being loyal to the project of justice, sharing, of the house, the horizontal and equalitarian relationships. It is a pity that this project has not stood in our churches. After all, to tithe is much, much easier than to give ones life in favor of the justice of God's kingdom. And, over all, it is 'safer'. After all, if I tithe God is in debt with me!

"En todas las ofrendas muestra felicidad en la cara
y consagra el diezmo con placer.
Da al Altísimo de acuerdo con lo que Él te dio,
con generosidad, según tus posibilidades.
Porque el Señor es alguien que retribuye,
y premiará siete veces más." (Eclo 35,9-10)

Este texto es deutero-canónico, de principios del siglo II a. C. Otros textos deutero-canónicos, todavía más recientes, mencionan esta práctica presente en tierras de Judá: 1Mac 3,49 recuerdan los diezmos llevados por el pueblo a la asamblea de Masfa, previo a la primera gran batalla contra los ejércitos griegos. Otros dos textos de este libro (1Mac 10,31 y 11,35) recuerdan la promesa de los reyes griegos para no cobrar ningún impuesto adicional a los diezmos que el templo recogía.

En el libro de Judit, la protagonista, queriendo engañar a Holofernes, afirma que Dios entregó el pueblo al castigo porque no respetó las leyes del diezmo:

> "Hasta las primicias del trigo y los diezmos del vino y del aceite, consagrados por los sacerdotes que permanecen en Jerusalén, delante de nuestro Dios, decidieron comerse, aunque a ninguna persona del pueblo le estaba permitido tocar estas cosas con las manos." (Jud 11,13).

Éstos son los textos bíblicos más próximos al Segundo Testamento y que constatan la importancia y la sacralidad que el diezmo había adquirido en ese tiempo.

Por lo tanto, es interesante entender porque esta práctica no fue incorporada en las vivencias de las comunidades cristianas.

En los Evangelios canónicos, toda referencia al diezmo es para denunciar y condenar esta práctica legalista de los fariseos que ha perdido todo su significado simbólico y sacral (Mt 23,23; Lc 11,42; 18,12).

Los Hechos de los Apóstoles y las Cartas no mencionan esta costumbre.

El diezmo sólo aparece en capítulo 7 de la carta a los Hebreos. Sin embargo, la memoria del diezmo se usa sólo para justificar el fin del sacerdocio levítico al que el diezmo era debido. Abraham "ofreció el diezmo de todo" (Gn 14,20) a Melquisedec, cuyo sacerdocio era fundamento del sacerdocio de Cristo.

Podemos decir, con mucha tranquilidad y sin miedo de forzar la interpretación de los textos bíblicos, que el Segundo Testamento "abolió" el diezmo, así como abolió el templo, la circuncisión, el sábado y otras prácticas características de las comunidades de Judá.

Un poco de historia

También en el Primer Testamento, la práctica del diezmo no gozó de unanimidad.

La memoria redaccional más antigua, respecto al diezmo, se encuentra en el libro de Amós, donde es duramente cuestionado:

> "Vayan a Betel[1] y rebélense, a Gilgal y multipliquen las transgresiones. Traigan, cada mañanas, sus sacrificios y de tres en tres días, sus diezmos (...) y publíquenlos porque de eso gustan, hijos de Israel, dice el Señor Yavé.
>
> Por eso, yo también les he dado (...) falta el pan en todos sus lugares y, sin embargo, no se convirtieron a mí, dice Yavé" (Am 4,4-6)

El diezmo, llevado a los templos de Betel y de Gilgal, es denunciado entre las transgresiones de las cuales los hijos de Israel deben convertirse. La práctica constante –de tres en tres días - y pública no tiene resultados. Contradiciendo toda la lógica del templo, Amós afirma que Dios, a cambio del diezmo, va a enviar hambre y desgracias para el pueblo.

Todo empezó con la práctica de ofrecer las "primicias". Un texto hermoso y muy antiguo, nos trae la memoria de este gesto de solidaridad.

> "Y ahora yo trago las primicias de los frutos de la tierra que tu, Yavé, me diste. Entonces, las pondrás delante de Yavé, tu Dios, y te postrarás delante de Él. Te alegrarás por todo el bien que Yavé, tu Dios, te ha dado a ti y a tu casa, tú, y el levita, y el extranjero que está en medio tuyo" (Dt 26,10-11).

Las primicias de los frutos de la tierra eran puestas delante de Dios y consumidas (alegrarse), fraternalmente, junto con el levita y el extranjero que, por las leyes de ese tiempo, no podían poseer tierras en medio del pueblo y, por eso, necesitaban el apoyo solidario de la tribu.

Más tarde, cuando la monarquía ya había provocado situaciones de opresión y exclusión, no era suficiente compartir las primicias para atender las necesidades de los más pobres. Al levita y al extranjero, se le agregaron los huérfanos y las viudas. De ahí la orden: de tres en tres años, la décima parte de las cosechas debía ponerse a disposición de los necesitados.

> "Cuando acabes de separar todos los **diezmos** de tu cosecha, en el año tercero, que es el de los diezmos, entonces, los darás al levita, al extranjero, al huérfano y la viuda, para que coman dentro de tus puertas hasta saciarse. Dirás delante de Yavé, tu Dios: he retirado de mí casa lo que era sagrado y se lo he dado al levita, al extranjero, al huérfano y a la viuda, según todos los mandamientos que me has dado; nada transgredí de tus mandamientos, ni de ellos me olvidé" (Dt 26,12-13)

De este diezmo, el oferente no come nada: es algo separado, sagrado. Sólo los pobres podrán comer de él: es mandamiento de Dios.

En um compromiso de alianza, Dios es llamado a hacer que nunca falten sus bendiciones sobre el pueblo, sobre la tierra y sus productos (Dt 26,15).

---

[1] ¿Podríamos decir que la tradición del diezmo está ligada al santuario de Betel? Vale la pena recordar la anotación hecha en Gn 28,19-22: "Jacob hizo un voto, diciendo: "si Dios está conmigo y me protege en este viaje, dándome pan para comer y ropa para vestir, y si yo vuelvo sano y salvo a la casa de mi padre, entonces el Señor será mi Dios. Esta piedra que erigí en la estela se transformará casa de Dios y yo le daré el diezmo de todo lo que Él me de".

En tiempos del rey Josías las cosas cambiarán. El culto a Yavé será exclusivamente concentrado en el templo de Jerusalén, único templo autorizado. Los demás santuarios y lugares santos de otros dioses y diosas serán destruidos sin piedad (2Re 23,4-20).

Los sacerdotes de estos otros santuarios serán llevados a Jerusalén (2Re 23,8-9), con la promesa que no les va a faltar comida ni sustento.

Era necesario abastecer al templo, el lugar santo escogido para Dios para hacer habitar en él su nombre. Todos los años, se recogía "el diezmo de cada producto que tienes sembrado y que ha crecido en tus campos" (Dt 14,22).

Este diezmo debe ser llevado al templo, junto con los primogénitos del ganado y de los rebaños y, allí, será comido por el oferente (Dt 14,23).

Si el oferente vive lejos del templo –y traer el diezmo en estado natural es demasiado incómodo-, entonces, venderá el diezmo y con el dinero conseguido, irá al templo de Jerusalén, comprará lo que él quisiere, para comerlo delante de Yavé, él y su casa (Dt 14,24-26).

Solamente una recomendación:

> "Sin embargo, no abandonarás al levita que está dentro de tu ciudad, pues no tiene parte ni herencia contigo" (Dt 14,27).

No había cómo abandonar: ¡nadie podia comer solo el diez por ciento de su tierra y de sus rebaños! ¡Muchas cosas o mucho dinero debían sobrar para el levita!

Los diezmos trienales para los pobres se quedaban en casa, no debían ser llevados al templo, quedarán en las puertas de las ciudades del campo para que sean comidos por las personas necesitadas (Dt 14,28-29).

El diezmo no es la única ofrenda que se llevaba al templo:

> "A ese lugar llevarás tus holocaustos y tus sacrificios, y tus **diezmos**, y la ofrenda de tus manos, y las ofrendas votivas, y las ofrendas voluntarias, y el primogénito de tus vacas y de tus ovejas" (Dt 12,6.11)

> "En tus ciudades, no podrás comer el diezmo de tu cereal, ni de tu vino, ni de tu aceite, ni el primogénito de tus vacas, ni de tus ovejas, ni ninguna de las ofrendas votivas que hubieras prometido, ni tus ofrendas voluntarias, ni las ofrendas de tus manos; sino que los comerás delante de Yavé, tu Dios, en el lugar que Yavé, tu Dios escoge, tú, y tu hijo, y tu hija, y tu sirviente, y tu sirvienta, y el levita que vive en tu ciudad; y delante de Yavé, tu Dios, te alegrarás en todo lo que hicieras. Guárdate de no abandonar al levita todos tus días en la tierra" (Dt 12,17-19).

¡Comer ante Yavé, sin abandonar el levita! Esto también significó la reforma de Josias. El único templo de Jerusalén, como su único Yavé, pasó a ser, también, el único almacén del reino.

La irrupción del vendaval babilónico

El destierro de la élite dominante, la destrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén, y la redistribución de las tierras de Judá para los más pobres, rediseñó un escenario económico.

Los diezmos que habían sido recientemente impuestos por el palacio davídico, no fueron más recogidos. Para el culto eran llevados el incienso y las oblaciones; el resto del trigo, de la cebada, del aceite y de la miel quedaban en la casa del campesino (Jr 41,6.8) que, finalmente, podía comer de sus productos (Jr 40,12).

Cuando los sacerdotes y los "hijos del cautiverio" volvieron, quisieron, con el apoyo del rey, reconstruir el templo y tener de nuevamente sus antiguos derechos sobre la tierra y sobre los productos del campo. No lo consiguieron. Los campesinos –los "pobres de la tierra" como eran llamados- no renunciaron a sus tierras ni a sus productos, y los que volvieron del destierro tuvieron que vivir en miseria y humillación.

La solución vino de Babilonia. A los intereses de la corte aqueménida se agregaron los intereses de la *golah* y nació la "ley de Dios que es la ley del rey" que debía ejecutarse con exactitud, bajo la pena se ser condenados a una multa, a la prisión, al destierro e incluso a la muerte (Esd 7,26).

El libreto de Ez 40-48 resume esta "ley": el centralidad del templo y del sacerdocio sadocita; el control de las tierras por parte de la élite sacerdotal y el conjunto de disposiciones para garantizar el "mantenimiento" del templo.

En esta ley encontramos también las nuevas órdenes relativas a los diezmos, que debían ser aplicadas en las tierras de Judá. En verdad, la palabra "diezmo" no aparece aquí, porque el porcentaje a ser pagado era muy pequeño y diferente para cada producto. La palabra usada es *terumah*, una oferta obligatoria, un tributo.

> "Éste es el tributo que debes separar: la sexta parte de una arroba por cada carga de trigo, y la sexta parte de una arroba por cada carga de cebada. Regla para la medida de aceite: una medida de aceite por cada diez medidas, es decir por un tonel de diez medidas, o de una carga, pues diez medidas hacen una carga. Se separará una oveja de cada rebaño de doscientas cabezas de las praderas de Israel, para la oblación, el holocausto y el sacrificio pacífico, como expiación por ellos –oráculo del Señor Dios. Todo el pueblo de la tierra está obligado a este tributo al príncipe de Israel" (Ez 45,13-16).

Calculando los porcentajes, tenemos la siguiente oferta que el "pueblo de la tierra" tenían que pagar obligatoriamente, para el príncipe (= Sumo sacerdote):

- 1,66% del trigo y la cebada.
- 1% del aceite.
- 0,5% del rebaño.

Las pretensiones, en aquel momento, eran modestas, por abajo del 10 por ciento. Realmente, la recolección mayor vendría de la "oblación" obligatoria que debía acompañar todos los tipos de sacrificios:

> "En las solemnidades y en las fiestas fijas, la oferta de manjares será de un *efa* (= 45 litros) por cada novillo y de un *efa* por cada carnero; pero para los corderos, lo que se puede dar; y del aceite un *him* (7,5 litros) por cada efa" (Ez 46,11).

Considerado el número de los sacrificios que eran ofrecidos, el valor reunido debió ser alto.

Estas disposiciones duraron poco tiempo.

Inmediatamente después, el funcionamiento del templo exigírá un aumento impresionante de colectas.

Oportunamente, los últimos mandamientos de Yavé, en el monte Sinaí, hablan del diezmo. Veamos:

> "El diezmo entero de la tierra, tanto de las semillas de la tierra como de los frutos de los árboles, es de Yavé; es cosa sagrada de Yavé. Si alguno quiere rescatar parte de su diezmo, añadirá la quinta parte de su valor. Todo diezmo de ganado, mayor o menor, es decir, cada décima cabeza que pasa bajo el cayado, será cosa sagrada de Yavé. No se escogerá entre animal bueno o malo, ni se le puede sustituir; y si se hace cambio, todo el animal permutado como su sustituto serán cosas sagradas; no podrán ser rescatados. Éstos son los mandamientos que Yavé encomendó a Moisés, en el monte Sinaí, para los hijos de Israel" (Lv 27,30-34).

La reforma de Nehemías culminará en una asamblea donde queda definitivamente establecido que el diezmo es obligatorio y que será recogido directamente en las casas del pueblo, y será destinado al sustento de los levitas. Todas las demás ofrendas y sacrificios, así como el diezmo del diezmo recogido, será para el sustento de los sacerdotes sadocitas. En este

caso, también las disposiciones acerca del diezmo son las últimas, de manera que nadie se olvide de ellas; nunca más.

> "Y daremos el diezmo de las plantaciones a los levitas; serán los levitas los que irán a recoger los diezmos en todas las ciudades adonde se estea cultivando. Un sacerdote, de la descendencia de Aarón, acompañará a los levitas en la recolección de los diezmos; y los levitas llevarán el diezmo del diezmo a la casa de nuestro Dios, al cuarto del tesoro. Porque a esos cuartos los hijos de Israel y los levitas llevarán las contribuciones en cereales, vino nuevo y aceite... Nunca nos descuidaremos de la casa de nuestro Dios" (Ne 10,38-40).

El libro de los Números recogerá y ordenará todas estas disposiciones. En un evidente contexto de conflicto entre grupos sacerdotales diferentes[2] -después que los levitas son derrotados por Aarón, y el pueblo reconoce con miedo sus pecados –la redacción sadocita impone las normas relativas a los sacerdotes y a los levitas que son "rebajados" a servicios secundarios, como "auxiliares" de los sadocitas (Nm 18,1-7).

El texto, entonces, habla de los "ingresos" de los sacerdotes, a lo cuales se les entregará todo lo ofertado a Yavé (18,7-20), así como de los "ingresos" de los levitas:

> "A los hijos de Leví les doy como herencia todos los diezmos de Israel, a cambio del servicio que presten, es decir, del servicio de la Tienda de reuniones (...). Los levitas no tendrán heredad entre los israelitas. El diezmo que los israelitas separan en honor de Yavé, se lo doy a los levitas como parte de su herencia. Por eso les he dicho que no tendrán heredad entre los israelitas".
> Yavé dijo a Moisés: "Transmitirás esto a los levitas: Cuando perciban de los israelitas el diezmo que les otorgo en herencia, reservarán una parte para Yavé: será el diezmo del diezmo. Esa parte que ustedes reservarán, les será contada como se cuenta el trigo en la era o el vino en la cuba. Así pues reservarán una ofrenda para Yavé de todos los diezmos que reciban de los israelitas y entregarán esa parte al sacerdote Aarón. De todos los dones que reciban reservarán una parte para Yavé, esto es, la mejor parte de lo que fue consagrado" (Nm 18,21-29)

Sólo el 10% del diezmo es para el sacerdote y para el templo. El resto es para alimentar a los levitas. El oferente y los de su casa ya no pueden comer nada , y los pobres, los extranjeros, los huérfanos y las viudas no tienen más parte en él.

Y para que esta ley no aparezca tan reciente y, por lo mismo, sin mucho valor histórico, el cronista responsabiliza al buen rey Ezequías por su implantación:

> "[Ezequías] Mandó al pueblo que habitaba en Jerusalén que entregara a los sacerdotes y levitas la parte que les correspondía, a fin de que pudieran perseverar en la Ley de Yavé. Cuando se promulgó esta disposición, los hijos de Israel trajeron en abundancia las primicias del trigo, del vino, del aceite y de la miel y de todos los productos del campo: ofrecieron abundante diezmos de todo. Los hijos de Israel y de Judá que vivían en las ciudades trajeron también el diezmo del ganado mayor y menor y el diezmo de las cosas sagradas, consagradas a Yavé, su Dios, y los dieron por montones. En el tercer mes comenzaron a apilar los montones y terminaron el séptimo mes" (2Cr 31, 4-7).

Ésta, también, es la última acción de rey Ezequías que "hizo lo que era bueno, recto y verdadero delante de Yavé, su Dios" (2Cr 31,20).

Se trata de un verdadero "sacro-negocio" que servía para consolidar la dominación del templo de Jerusalén sobre el pueblo de Judá. Un sacro-negocio que, como decía el sacerdo-

---

[2] La revuelta de Coré (Nm 16,1-11), de Datan y Abirón (16,12-15) y de todo el pueblo (17,6-15). Todas estas revueltas fueron duramente reprimidas –hubo más de 14.700 (7x3x7x100) muertos-. La narración sacerdotal concluye destacando la elección de Aarón, cuyo bastón –único entre todos los bastones de las tribus de Israel- florece y es puesto en el arca de la Alianza (Nm 17,17-26).

te Azarías, sirvió para alimentar, y muy bien, a sacerdotes y levitas y ayudar a construir un nuevo almacen.

> "Azarias, el jefe de los sacerdotes, de la familia de Sadoc, dijo: "Desde que empezó la entrega de las contribuciones al templo de Yavé, comemos a voluntad y muchas cosas buenas, pues Yavé bendice al pueblo y así nos sobra toda esta cantidad". Entonces, ordenó Ezequias que se prepararan los depósitos en la Casa de Yavé. Una vez preparados, recogieron en ellos, fielmente, las ofrendas, los **diezmos** y las cosas santas" (2Cr 31,10-11).

La práctica del diezmo acabó así, siendo parte integrante de la vida del israelita, conforme no los relata más de un texto deutero-canónico:

> "Iba a Jerusalén con las primicias de nuestros frutos y de nuestros animales, el diezmo del ganado y la primera esquila de las ovejas. Allí se las entregaba a los sacerdotes, hijos de Aarón, para el servicio del altar. Daba el diezmo del vino, del trigo, de las aceitunas, de las granadas y de las demás frutas a los levitas que estaban de servicio en Jerusalén. Durante seis años seguidos reunía en especies un segundo diezmo y cada año iba a distribuirlo en Jerusalén. Daba un tercer diezmo a los huérfanos, a las viudas, a los extranjeros que viven en medio de Israel, y cada tres años les hacía regalos. Con respecto a las comidas, obedecíamos los mandamientos de la Ley de Moisés y las órdenes que nos había dado Débora, la madre de Ananiel, nuestro padre, porque mi padre había muerto y me había dejado huérfano" (Tob 1,6-8).

Este texto nos dice alguna cosa más: que el diezmo del ganado, por ejemplo, era para los sacerdotes, mientras que para los levitas era el diezmo del campo. Es el único texto que nos habla de un segundo diezmo ofrecido al templo, de manera obligatoria, en forma de dinero. Confirma la práctica del diezmo trienal para los pobres (notemos que aquí, los extranjeros se han vuelto "prosélitos" o extranjeros convertidos) y, finalmente, es interesante notar que la práctica del diezmo es parte de las enseñanzas de la casa, de la abuela.

Hasta aquí la "propaganda". ¿Cuál fue la realidad?

¿El diezmo acarrea la bendición de Dios, cuando dicen los textos sacerdotales? o ¿el diezmo significa la opresión del pueblo como nos dicen los textos proféticos?

No olvidemos que la recolección del diezmo es parte de los "derechos del rey", anunciado al pueblo por parte de Samuel (1Sm 8,11-18).

> "Cobrará el diezmo del trigo y de las viñas para dárselo a sus eunucos y empleados" (1Sm 8,15).

La población de Judá no debe haber colaborado con buena voluntad. El hecho de que el diezmo sea recogido directamente, en los pueblos, por los levitas, sin esperar que fuera traído al santuario (Ne 10,38), indica que fue necesaria una acción represiva para que estas disposiciones fueran eficaces.

El propio Nehemías verificará más tarde que estas disposiciones no fueron observadas y que el diezmo recogido no era suficiente para alimentar a los levitas, obligados a involucrarse en el trabajo de los campos para poder sobrevivir (Ne 13,10). Este hecho irritó a Nehemías[3] que tuvo que reorganizar la recolección y la administración del diezmo (Ne 13,11-13).

No sabemos en que medida las iniciativas de Nehemías tuvieron éxito.

El libro de Malaquías, contemporáneo a estos hechos denuncia el descuido de los sacerdotes que ofrecen animales impuros o con defectos y que aun así esperan que el pecado sea perdonado (Mal 1,6-9); el descuido de los levitas que no presentan las ofrendas según la

---

[3] Lo que también irritó a Nehemías fue notar que el "sacro-negocio" había sido arrendado, por el Sumo sacerdote, a los tobíades (Ne 13,4-9).

justicia (Mal 3,3-4) y el descuido del pueblo que no trae el diezmo íntegro a la tienda (Mal 3,10). Vale la pena trabajar este texto para notar el desarrollo de la "teología" del diezmo al servicio del templo.

> "Porque yo, Yavé, en nada he cambiado; igual que ustedes que todavía no termina de ser hijos de Jacob. En efecto, desde los tiempos de sus antepasados, ustedes se han apartado de mis ordenanzas y no las han practicado.
> Vuelvan a mí y yo volveré a ustedes, dice Yavé de los ejércitos. Pero ustedes preguntan: "¿Por qué tenemos que volver?" ¿Puede acaso un hombre engañar a Dios? Pero ustedes me están engañando. Ustedes dirán: "¿En qué cosa te hemos engañado?" Pues, con los diezmos y tributos sagrados. Malditos son con maldición, porque ustedes, la nación toda, me han robado.
> Entreguen, pues, la décima parte de todo lo que tienen al tesoro del templo, para que haya alimentos en mi casa. Traten después de probarme, dice Yavé de los ejércitos, para ver si les abro las compuertas del cielo o si derramo para ustedes la lluvia bendita hasta la última gota. Yo espantaré a la langosta para que no devore sus campos ni se seque la viña de su propiedad, dice Yavé de los ejércitos" (Ml 3,6-11).

Podemos notar algunas afirmaciones decisivas:

- Dejar de llevar los diezmos es robar y engañar Dios, así como Jacob hizo con su hermano Esaú y con el suegro Labán;
- dejar de llevar los diezmos es estar bajo la maldición, es dejar de ser pueblo para ser como una "nación" (v.9);
- el diezmo es para que no falte alimento en el templo (v.10a);
- llevar el diezmo es "poner a la prueba" Dios para verificar que el es quien manda fertilidad, abundancia y bendición sobre los campos, alejando todas las plagas (v.10b-11).

La lógica del miedo, por un lado, y de la retribución, por otro, marca esta página de Malaquías y nos indica cómo la práctica del diezmo era legitimada.

A pesar de proclamar que Yavé nunca cambia, en verdad, este Dios adquiere aquí un rostro completamente diferente: él es el juez –dueño del almacén de la naturaleza- que va a pagar a cada uno conforme merezca o, mejor, conforme a cuanto y como él paga al templo. La abundancia si pagamos, los saltamontes devoradores si no pagamos.

Justamente eso es lo que va a afirmar el Eclesiástico, libro que ya citamos al inicio de este estudio:

> "Porque el Señor es alguien que retribuye,
> y retribuirá siete veces más" (Eclo 35,13)

Como dirá Malaquías al concluir su exhortación en favor de los almacenes sagrados:

> "todas las naciones vendrán a felicitarlos" (Mal 3,12).

Mañana, María dirá lo mismo (Lc 1,48). Sólo que ella celebrará las maravillas de Dios, no tanto por la fertilidad de los campos, sino por el reestablecimiento de la justicia: Él levanta a los humillados y llena de bienes a los hambrientos, contra los poderosos y los ricos, incluidos los sacerdotes del templo de Jerusalén.

Conclusión

Todo gesto religioso comunitario es expresión simbólica de un proyecto de sociedad, basado en una "memoria" histórica que será contada de generación en generación. Los cambios de los gestos religiosos indican cambios en las relaciones sociales, en todas sus dimensiones: políticas, económicas, culturales; significan un cambio de las "memorias".

Las "primicias", en su origen, no necesitaron de un altar. Ellas eran colocadas en la mesa para que todos comieran de ellas. Toda la casa comía, consolidando así las relaciones internas entre mujeres y hombres, entre padres e hijos, entre los jóvenes y los viejos, entre los dueños y los empleados. Todos los sin-tierra comían: pobre, extranjeros y levitas.

Este gesto religioso celebraba una sociedad en que el compartir era lo central y fortalecía los vínculos de relaciones horizontales y paralelas.

Y más aún: las "primicias" celebraban las relaciones paralelas con el propio Dios que había liberado a su pueblo, conquistando con ellos y para ellos una tierra buena; celebraban la memoria de una historia de opción, de compromiso mutuo, de gestos de liberación, de lucha y de victoria:

> "Entonces tú dirás estas palabras ante Yavé: "Mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí, siendo pocos aún; pero en ese país se hizo una nación grande y poderosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Llamamos pues a Yavé, Dios de nuestros padres, y Yavé nos escuchó, vio nuestra humillación, nuestros duros trabajos y nuestra opresión. Yavé nos sacó de Egipto con mano firme, demostrando su poder con señales y milagros que sembraron el terror. Y nos trajo aquí para darnos esta tierra que mana leche y miel. Y ahora vengo a ofrecer los primeros productos de la tierra que tú, Yavé, me has dado" (Dt 26,5-10).

Celebrar y comer juntos las primicias eran el memorial permanente de relaciones filiales, de amor; memorial del Dios de "los padres", del Dios que oye el clamor de los pobres, del Dios que quiere tierra y agua libre para vivir, del Dios que extiende su brazo poderoso contra todos que nos maltratan, nos oprimen y nos hacen gritar debido a la dura servidumbre que nos imponen.

Y, sobre todo, de un Dios que está satisfecho con el primicias, que desea que las "segundicias" sean todas y siempre para su casa. *(estoy inventado a palabra "segundícia" para indicar todo lo que no es primicia)*

La marca de este gesto es la "alegría" (Dt 26,11) de reconstruir espacios de vida y de abundancia; alegría de saber que, al final, la "boca de Dios" es el propio pueblo, son los más pobres.

Celebrar el diezmo significa el cambio de todo esto.

Las relaciones aquí celebradas son verticales, diríamos que piramidales, y no horizontales y paralelas. El centro de la celebración es el altar y su respectivo almacén. El pueblo deja de ser la boca de Dios. Sacerdotes y levitas son la nueva boca de Dios, y sus dientes son afilados, afiladísimos.

> "Hay gente que maldice al padre,
> y no bendice a la madre.
> Hay gente que se considerada limpia,
> y no se lava de la suciedad.
> Hay gente... ¡qué altivos los ojos!
> ¡Qué soberbios los párpados!
> Hay gente cuyos dientes son espadas,
> y cuchillos, son sus maxilares,
> para eliminar de la tierra a los humildes
> y los pobres de en medio de los hombres" (Pr 30,11-14).

Padre y madre son maldecidos, los pobres y humillados son eliminados. Producción y reproducción son puestos al servicio del templo y de los sacerdotes.

¡La alegría de la casa desapareció!

Y desapareció la memoria de un Dios al lado de los pobres.

Dios es el "dueño" de la tierra, para eso tenemos que pagar el "arrendamiento" a sus sagrados capataces.

Dios es un juez implacable que paga a quien le paga y castiga a quién le oculta.

Es en nombre de un Dios así que los dientes del pueblo parecen "limpios", sin nada que comer. Para Amós esta es la consecuencia del diezmo, eso es lo que él nos va a retribuir:

> "Yo les he dado diente limpios en sus ciudades, y falta de pan en sus hogares" (Am 4,6).

Es por eso que Jesús, Palabra hecha carne, abolió el diezmo, así como abolió el templo, el altar y los sacrificios.

Celebrando la cena de la comunidad, Jesús volvió a celebrar la memoria de un Dios que nos amó hasta el fin, que entregó su cuerpo a la muerte, que derramó su sangre por ser fiel al proyecto de justicia, de solidaridad, de la casa, de las relaciones horizontales e igualitarias.

Antes de morir nos dejó una única manera de celebrar: en la casa y no en el templo; alrededor de una mesa y no de un altar; compartiendo el pan y el vino entre nosotros y no ofreciendo sacrificios a los sagrados almacenes.

Es una pena que este proyecto no se mantuvo en nuestras iglesias. Al final, pagar el diezmo es mucho, pero mucho más fácil que dar la vida por la justicia del Reino de Dios.

Y, sobre todo, es mucho más "seguro". Al final, si yo pago el diezmo ¡quien está en deuda conmigo es Dios!

Sandro Gallazzi
caixa postal 12
Macapá/AP
68906-970
Brasil
sandro.gallazzi@oi.com.br

Los excluidos en tiempos de crisis
Una parábola

Resumen
Se hace una lectura de 2Reyes 6,24 a 7,11, el relato de cuatro leprosos durante un sitio de Samaria. La historia se lee como una parábola de la lucha de los/las excluídos/as del sistema económico y político, primero una lucha por la sobrevivencia y luego una lucha por la vida de la sociedad más amplia.

Abstract
A reading is given of II Kings 6,24 to 7,11, the story of four lepers during the siege of Samaria. The story is read as a parable of the struggle of those excluded by the economic and political system, first, a struggle for survival and then the struggle to save the lives of the larger society.

2Reyes 6,24-7,11 es un relato dramático sobre la suerte de cuatro leprosos en tiempos de grave crisis económica y política en Israel. Los leprosos no podían entrar en la ciudad (Samaria) por su misma condición, y tuvieron que refugiarse a como podían fuera de los muros donde probablemente dependían de la caridad de los campesinos que traían sus productos al mercado. Al no poder entrar en la ciudad ni tener campos donde producir estaban condenados a una exclusión del proceso de la producción de la vida. Esta fue seguramente la suerte que les cupo a la gran mayoría de quienes tuvieron la desgracia de sufrir diversos tipos de manchas de la piel que eran calificados de lepra. En tiempos normales estas personas sobrevivían apenas al margen de la actividad económica, de la cual estaban excluidos/as. Pero nuestro texto no habla de tiempos normales. En tiempos de crisis muchas cosas se trastocan, y de esto trata nuestra historia.

Todo se debió a una fuerza exterior. Ben-hadad, rey de Aram, juntó una tropa y subió y puso a Samaria bajo sitio. Sitio es bloquear las entradas y salidas de la ciudad de modo que sus pobladores queden aislados. Como las ciudades dependen para sus alimentos del comercio con los productores del campo, la estrategia de los atacantes es causar su rendición por hambre y sed sin tener que entrar en combate.

La gravedad de la situación se ilustra con el reclamo de una mujer al rey de Samaria. La situación se resume en las palabras de la mujer en 2Reyes 6,28-29: "esta mujer me dijo: trae a tu hijo y lo comeremos hoy, y el mío lo comeremos mañana. Cocimos a mi hijo y nos lo comimos; al otro día le dije: trae a tu hijo y lo comeremos, pero ella lo ha escondido". Se le reveló al rey - no nombrado - de esta manera la gravedad de la situación por la que pasaba su pueblo, desgarró sus vestidos y se vistió de sayal. Esto era en señal de su luto, de su protesta a Dios y de su incapacidad de resolver. Este breve relato sirve para hacernos saber el colapso de sistema económico de Samaria bajo la presión del ejército enemigo. Manda el rey una delegación donde Eliseo, no para suplicar a Dios sino para protestar ante él por la desgracia que Dios le ha enviado a él y a su pueblo. La respuesta de Eliseo es sorprendentemente optimista: "mañana a esta hora estará la arroba de flor de harina a siclo y las dos arrobas de cebada a siclo en la puerta de Samaria" (2Reyes 7,1).

Y en este momento el relato cambia de escenario, pasando adonde los cuatro leprosos viven fuera de la puerta de la ciudad, seguramente entre la basura que se tiraba del muro. Ellos los excluidos de la sociedad, así como los pobladores de la ciudad pasan hambre y saben que la muerte está próxima. En su situación, atrapados entre el muro y el ejército arameo, no tiene escapatoria, como tampoco la tenía la gente en la ciudad que un día gozó de su participación en el sistema de producción de la sociedad. Sus discusiones terminan en lo

siguiente: "¿Por qué estarnos aquí hasta morir? Si decimos: vamos a entrar en la ciudad, como hay hambre en ella, allí nos moriremos, y si nos quedamos aquí moriremos igual. Así que vamos a pasarnos al campamento de Aram; si nos dejan vivir, viviremos, y si nos matan, moriremos" (2Reyes 7,3-4). Es una apuesta de posible sobrevivencia de gente sin recursos propios para vivir.

Así, pues, los leprosos se acercaron al campamento de los arameos para lanzarse sobre la misericordia de los soldados extranjeros. Pero, ¡sorpresa la suya! Encontraron un campamento abandonado de prisa, como si el enemigo hubiera recibido la noticia de un inminente peligro y hubiera salido en desbandada sin tomar el tiempo de recoger su equipaje ni su almacén de alimentos y bebidas. En la locura que nos contagia a todos, los leprosos comenzaron a recoger y atesorar plata y oro, escondiéndolo para uso futuro cuando su necesidad inmediatamente era comida y no oro ni plata. Ni siquiera nos informa el narrador si encontraron comida en el campamento abandonado, aunque quisiéramos pensar que lo encontraron y que se dieron un banquete allí mismo entre los enseres de los arameos.

Llegó sin embargo un momento de reflexión para estos pobres hombres acostumbrados a ser excluidos de su sociedad y a no ser tomados en cuenta por nadie. Les quedaba algo de sentido de solidaridad con su comunidad y se dijeron, "No está bien lo que hacemos; hoy es un día de albricias (*basorah*, buenas nuevas), y si nosotros estamos callados hasta el lucir de la mañana incurriremos en culpa; así pues, vayamos, entremos y anunciémoslo a la casa del rey" (2Reyes 7,9). Dicho y hecho. Anunciaron su hallazgo a los centinelas, quienes pasaron la noticia al personal del rey. Por supuesto, el rey no tomó como fidedigna la noticia de unos leprosos y envió espías para saber si la información de estos desechos de la sociedad era válida.

¿Cómo hemos de leer un texto como éste? No es histórico, pues ni siquiera nombra al rey de Samaria, y Ben Hadad fue un nombre común de los monarcas de Damasco. Los dos son, como en los cuentos, un X y una Y. Además, en la historia 'científica' de los sucesos las acciones de los excluidos no cuentan. El relato tiene ciertos valores como moraleja, pero sus lecciones no carecen de ambigüedad: las acciones de los leprosos son encomiables, pero ¿cómo calificaremos a las mujeres que se disputan sus hijos? ¿Es la primera honesta porque sacrificó a su hijo para espantar el hambre? Y la segunda, ¿debió matar a su hijo para sostenerlas otro día más? Si aceptamos esa lógica, el homicidio se vuelve justificable en situaciones extremas. Tampoco parece ser una alegoría, pues carece de los artificios que uno espera en la alegoría para que corresponda a su significado "verdadero" que es externo al relato.

Creo que la mejor manera de leer esta historia es como una parábola, independientemente de la intención de los escritores. La parábola es un relato que tiene su propia lógica interna como relato y que busca con sus virajes inesperados en un relato que no sigue las reglas comunes a la vida para llamar la atención sobre situaciones y oportunidades en la vida. Así cuando Jesús cuenta la parábola del sembrador, la aparente falta de cuidado al sembrar no deja de producir un resultado muy positivo por la acción oculta de Dios en la semilla que cae en terreno fértil (Marcos 4,1-9 y paralelos). O, la parábola del "buen samaritano" dramatiza la falta de solidaridad en la religiosidad del sacerdote y el levita que demuestran menos sentido de caridad que el samaritano que es un hereje del punto de vista oficial.

Pues bien, nuestra historia podría llamarse la parábola de los "buenos leprosos". Nos muestra cómo en momentos de crisis de la producción (economía) y crisis de la conducción (política) los excluidos pueden ser los llamados a sacar adelante la sociedad. No deja de poner sobre éstos ciertos reclamos éticos, actuar para el bienestar común. Llama a los excluiacdos a actuar en función de la vida de todos, y no solamente para asegurar la sobrevivencia propia. Sin duda, la mayoría de los latinoamericanos, como también de los africanos y los asiáticos, somos excluidos del mercado global. No tiene que ser motivo de desesperación, sino de renovada lucha por la sobrevivencia en las grietas del sistema. Un día puede llegar el momento de ser la levadura de toda la sociedad si podemos cultivar nuestro sentido de obligación para el bien común.

Por supuesto, una parábola no demuestra nada. La realidad no es necesariamente como la presenta la parábola. Pero sirve para llamar la atención a las rupturas en la lógica dominante y la posibilidad de que irrumpa sobre el escenario algo radicalmente nuevo. Es suficiente en estos momentos oscuros de desesperanza.

Jorge Pixley
790 Plymouth Road
Claremont, California 91711
USA
jjpixley@earthlink.net

Economía divina: tres modelos en el libro de Job

Resumen
El libro de Job presenta tres modelos de la economía divina los que son: 1) el modelo de la bendición, que se da en la fábula en prosa; 2) el modelo de la maldición, y cómo evitarla, que es el trasfondo de los lamentos y de la última demanda de Job junto con sus amigos; y 3) el modelo de la vida plena, que es la respuesta de Dios a Job desde la tormenta. Este artículo profundiza cada uno de los tres modelos. A modo de conclusión propone que el aporte principal del libro de Job sea el insistir en que estos modelos sigan en debate como el modelo de la economía divina que los lectores y las lectoras de este libro irán construyendo.

Abstract
The book of Job presents three different models of the divine economy. These are: 1) the model of a blessed life in the prose fable; 2) the model of a cursed life and how to avoid it in the laments and final summons of Job in conversation with his friends; 3) and the model of life in abundance, which is the answer of God to Job out of the whirlwind. This article explores each of these three models, and concludes by suggesting that the principal contribution of the book of Job is to insist that they keep talking to one another through the model of the divine economy that the readers of the book continue to construct.

1. Introducción

Hace unos años que escribí un artículo sobre el libro de Job para un número de *RIBLA* dedicado al "gemido de la creación".[1] Este artículo me permitió entrar en la tradición de debate, jamás resuelto, que será el aporte principal del libro de Job a una reflexión sobre la precariedad humana en este mundo a pesar de todo lo hecho por evitar tal destino.[2] El sistema económico actualmente dominante una vez más pretende ser el mecanismo por el cual debería ser posible superar la miseria y otras tantas desgracias que definen el diario vivir de muchas personas. Sabemos que este sistema no está funcionando de acuerdo con las promesas que se han hecho en su nombre. Sin embargo, resulta difícil todavía levantar otro discurso y hasta imaginarse otro modelo económico por el poder de imponerse su criterio que tiene este sistema. No obstante, el libro de Job me parece muy apto para esta tarea, pues en su globalidad representa un gran esfuerzo por poner en movimiento esquemas antiguos sapienciales del bienestar y de la contabilidad moral que siempre lo acompaña, los cuales tampoco funcionaban en aquel entonces para explicar todo lo que pasara en la vida pero que no se dejaban cuestionar, ni hablar de desmontarse. El libro de Job insiste en que por lo menos haya una discusión.

Comparto con Carol A. Newsom en su libro *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations,* su concepto del libro de Job como texto "polifónico".[3] Para Newsom, este concepto se refiere particularmente a los diferentes géneros literarios en base a los cuales el libro está construido como tal. A Newsom este enfoque le permite desarrollar una interpretación del libro de Job que sería una instancia de la "verdad dialogante" que el teórico literario ruso Mikhail Bakhtin había promovido. El mismo enfoque de género literario también concuerda con

---

[1] Véase Leif E. VAAGE, "Desde la tormenta: el gemido de la creación y la respuesta de Dios a Job (Job 38,1-42,6)", *RIBLA* 21 (1996): 73-90.

[2] Cf. Jonathan LAMB, *The Rhetoric of Suffering: Reading the Book of Job in the Eighteenth Century* (Oxford: Clarendon, 1995).

[3] Véase Carol A. NEWSOM, *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations* (Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2003).

el interés de Newsom en trabajar el libro de Job como cuestión moral a nivel epistomológico[4] No hay por qué discrepar con su lectura. Es muy buena. No obstante, su enfoque literario-moral no me parece suficiente. No pone el dedo todavía sobre la llaga – aunque explique y profundice muy bien cómo se ha formado esta llaga – que es el libro de Job. De todas maneras, el enfoque económico, según creo, nos dejará apreciar mejor cuáles son las opciones de vida que están en juego en el libro de Job, pues se trata aquí no solamente de cómo entender y contar la vida sino también de cómo defenderla y gozarla en carne y hueso.

Por eso es importante tomar muy en serio el hecho de que a Job se lo describe como hombre rico. El caso Job tiene como punto de partida su éxito económico. Parecía que le iba muy bien. Es decir, hasta el momento en que empieza el libro de Job, le había ido muy bien. Este "muy bien" se refiere a todo aspecto de su vida: lo personal y lo espiritual tanto como lo social y lo material. En el libro de Job, lo económico siempre abarca todo lo que es la vida de una persona. Los bienes, los hijos, el respeto de los demás y el reconocimiento social, la tranquilidad y el gozo son todos aspectos de lo económico, incluso Dios.

En el libro de Job, lo económico siempre es una cuestión de Dios. Éste participa de una manera u otra en la creación de toda vida y en su pérdida o en los cambios que esta vida podría sufrir. Por eso, el éxito económico siempre es tema teológico. No hay cómo hablar de economía, pues, sin hablar también de Dios. Por eso, hablar de Dios de una forma y no de otra – es decir, de cómo relacionarse el ser humano con Dios – es necesariamente hablar de modelos económicos diferentes. Por eso, la crisis que pasa Job, por tener que ver con Dios, es una crisis de modelo económico. También la respuesta de Dios a Job presenta otro modelo económico. Y el debate jamás resuelto que sigue levantando el libro de Job – o sea, la verdad dialogante a la que nos llevaría esta discusión – será, por excelencia, el modelo de la economía divina que todavía se está construyendo, como la vida misma que va produciéndose y reproduciéndose, en la relectura bíblica.

2. La fábula

En la fábula en prosa (1-2; 42,7-17) a Job le va bien, al final, porque, mientras tanto, no hace nada.[5] Al contrario, tiene paciencia. Sabe sufrir, manteniéndose firme. Es decir, se pone decidamente pasivo. No importa lo que le pase, su forma de ser no cambia.[6] Sigue el mismo camino que siempre a pesar de que ahora no le lleva sino hacia la muerte. No obstante, Job no cuestiona nada. No se queja. Acepta. Aguanta. Desatiende todo lo que podría llevarlo a no quedar en su papel de hombre tam veyashar (1,1.8; 2,3; cf. 9,20.21). Su papel de patriarca piadoso. Su papel de siervo fiel. Su papel de bienaventurado y aprobado. Se comporta conforme el modelo económico de la bendición y, al final, le sirve para ganar su premio.[7]

Para este modelo económico, Dios es el que da premio. Puede que demore en hacerlo. Puede que lo haga en base a criterios ocultos, desde una perspectiva terrenal, o de acuerdo con un plan oscuro. Pero llegado el momento – y en la fábula tiene que llegar ese momento – de recompensa para quienes se han mantenido firmes, a los que han cumplido con su deber, que siguen aguantando todo lo que no deba ser, Dios le dará buen premio. Más de lo justo. Hasta doble lo gastado y lo perdido. No obstante, este Dios no se hace responsable, por lo menos no directamente, por todo lo que pueda pasar en el intervalo entre cumplir y premiar. Este espacio intermedio – el de *hassatan*, el de la esposa de Job y de los hijos e hijas de Job, el de lo cotidiano – no corresponde al Dios premiador. Lo que vale, referido a este Dios, es más

---

4 Es decir, casi todo depende de cómo el caso Job se presente.

5 Antes, sí, lo hacía todo, como parte de su vida de hombre *tam veyashar*. Pero desde que le empezó a salir mal la vida, no hace nada sino ponerse cada vez más humilde ante su destino cada vez más doloroso (1,20-21; 2,8).

6 Aunque no entienda ahora por qué no le va tan bien como antes. En la fábula Job no sabe nada de todo lo que había sido acordado entre Dios y *hassatan* (el acusador) en el cielo.

7 Hablo aquí del modelo económico de la *bendición*, en parte por la insistencia de la fábula en usar siempre el verbo "bendecir" (*brk*: 1,5.10.11; 2.5, 9) referido a Dios, aun cuando parezca más lógico traducirlo por "maldecir".

bien lo que hará al final de la historia. Dará premio por todo lo correcto, hecho y sufrido, mientras tanto. Es la contraparte de la figura de Job confieso y convicto a pesar de todo.

Este modelo económico de la bendición – el recibir buen premio por saber sufrir bien – tiene aspectos buenos o, por lo menos, no es del todo malo. Por ejemplo, que Dios dará premio por haber sufrido injustamente obviamente no tiene nada de malo. Se espera que se hará justicia también por todo sufrimiento infligido. Por otro lado, el quejarse, como veremos enseguida, aunque sea con toda la razón, no siempre ayuda. También puede volverse un callejón sin salida, tipo ceguera, modo de amargarse la vida. Por lo menos, no siempre será la respuesta más adecuada al mal que ocurre. No obstante, el modelo económico de la bendición sólo funciona en la fábula para unos cuantos, es decir, para dos: Job y Dios. Al final, sirve para darles la razón a ellos. La confianza que ambos se guardaban el uno por el otro, sí, tenía razón. Ambos, por supuesto, tendrán que reconocer que este modelo económico no sirva para explicar todo lo demás que pueda pasar en la vida de una persona o darse en el corazón humano. Pero, de hecho, lo único que importa para este modelo económico es que, al final, queden bien los protagonistas principales. Que queden convalidados. Mejor que nunca.

Es como si Dios y Job fueran los únicos sujetos importantes que existieran para este modelo económico. Para hablar así sobre la vida, la fábula tiene que ignorar, de propósito, el destino de los demás que, de lo contrario, son absolutamente necesarios para que la fábula se cuente. Sin ellos, no sería posible que, al final, Dios y Job andaran dichosos con toda la razón. *Hassatan*, por ejemplo, tiene que asumir en la fábula toda la responsabilidad por poner en prueba la confianza que Dios había guardado por Job, aunque *hassatan* todavía tenga que pedirle permiso a Dios para hacerlo. En la fábula *hassatan* no es el diablo del cristianismo posterior. No obstante, tampoco es una figura benevolente o neutral, como pretende serla Dios en este caso. Todo lo cuestionable de la historia o lo oscuro moralmente se lo pone por el lado de *hassatan* y así se pasa cualquier culpa a su cuenta, sin quitarle a Dios su clara autoridad.[8]

Aun más impresionante es el caso de la esposa de Job, cuyo nombre no se da.[9] Tampoco se dice si esta mujer era o no era la madre de (algunos de) los primeros hijos e hijas de Job. ¡Alguna mujer la tuvo que ser! Como *hassatan* con respecto a Dios, ella es la que tiene que asumir en la fábula toda la responsabilidad por cuestionar la confianza que Job había guardado por Dios. Todo lo resentido y lo desconfiado se lo pone en boca de ella y así se le echa a ella toda la culpa (¡una vez más!) por haber pecado tanto con los labios como en su corazón. Después de pronunciarse, ella también simplemente desaparece de la historia. En el último capítulo del libro, cuando Job recibe de nuevo a "catorce hijos y tres hijas" como renovada bendición, ni siquiera se menciona la mujer (o las mujeres) que se los da(n). De nuevo, su caso simplemente no cuenta para el modelo económico de la bendición.[10] No obstante, lo que la esposa de Job le propone, supuestamente equivocada, no es sino una descripción de su propia experiencia y la de los primeros hijos e hijas de Job en la fábula. A Job le dice, literalmente, su esposa "bendecir a Dios y morirte" (2,9). Para los que no se encuentran ya entre los estructuralmente favorecidos, ya sea a nivel de género literario o sea a nivel del diario-vivir, el modelo económico de la bendición sólo puede significar, para ellos, una muerte programada.

---

8 También los primeros hijos e hijas de Job, cuya existencia antes formaba parte de la vida bienaventurada de Job y cuya muerte desafortunada marca el comienzo de su aparente desdicha, simplemente desaparecen de la historia. Al final, son reemplazados por otros catorce hijos y tres hijas, como parte de la renovada bendición de Job (42:12-13). Pero la cuestión de la vida de los primeros siete hijos y tres hijas de Job, aparte del estado de bendición del hombre *tam veyashar*, simplemente no cuenta para este modelo económico.

9 Cf. Ilana PARDES, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach* (Cambridge, Massachusetts y London: Harvard University Press, 1992): 145-154.

10 Salvo que será como la voz de la discrepancia siempre desacretidada de antemano.

3 . Los lamentos y la última demanda de Job

En los varios lamentos y la última demanda que Job levanta antes de que Dios le responda desde la tormenta, no es el mismo Job que hablaba – cuando habla – en la fábula.[11] Este otro Job ya se ha perdido la paciencia. No quiere seguir sufriendo. Se pone cada vez más agresivo, es decir, cada vez más decidido para reclamar lo completamente injusto que le parece su caso. En su primer lamento, se limita a no querer nunca haber existido por no valerse la pena. Así se queja: "¿por qué deja Dios ver la luz al que sufre? ¿Por qué le da vida al que está lleno de amargura, al que espera la muerte y no le llega, aunque la busque más que a un tesoro escondido?" (3,20-21). Pero los amigos de Job no están dispuestos para aceptarle esta renuncia cobarde a la vida (4,5). Según ellos, el problema, para Job tanto como para los demás, no es la vida sino el ser humano. En algo habrá fallado Job, aunque sea dificil y hasta imposible saber con certeza en qué fue. Según los amigos, a Job le va mal porque en algo, sea lo que fuera, había dejado de ser lo que debía ser. "Piensa", dice Elifaz, "a ver si recuerdas un solo caso de un inocente que haya sido destruido" (4,7). Bildad hace recordar: "Dios, el Todopoderoso, nunca tuerce la justicia ni el derecho. Seguramente tus hijos pecaron contra Dios, y él les dio el castigo merecido ... Dios no abandona al hombre intachable, ni brinda su apoyo a los malvados" (8,3-4.20). Sofar se enfada: "Tú dices que tu doctrina es recta, y tú mismo te consideras puro. ¡Ojalá Dios hablara para responderte! Él te enseñaría los secretos de la sabiduría, que son muy difíciles de entender. Así verías que Dios no te ha castigado tanto como mereces" (11,4-6). Al contrario, Job insiste en no haber fallado en nada. Insiste en haber cumplido con todo. Insiste en haberse ganado otro destino que no sería esta desgracia. Se había llevado conforme todas las normas del modelo económico de la maldición, que debía haberle hecho evitar todos los castigos y todas las penas supuestamente guardados para los malvados, pero todo lo contrario le ha resultado.[12]

Para este modelo económico, Dios es el que garantizará el valor del cumplimiento y del conocimiento que lo fundamenta. Que, sí, vale la pena cumplir con todas las normas tradicionales y las expectativas dominantes. Que, sí, es conocido y básicamente predecible el mundo en que nos movemos. Quien cumple con las normas y las expectativas de esta vida, tal como Dios las habría ordenado y que las habría dado a conocer a través de la sabiduría, o sea, la ciencia económica moderna, puede confiar en que Dios le responderá. Por eso se insiste tanto en la caída inevitable y el castigo asegurado de los malvados y, por eso, en el mal como siempre consecuencia de haber hecho algo que no debe hacerse. No cabe duda de que no siempre es facil saber con certeza todas las reglas de juego. Además no cabe duda de que Dios es exigente, riguroso, muy alto y soverano. No admite excepción. Dice Elifaz: "Si ni aun los ángeles merecen toda su confianza, si ni siquiera el cielo es puro a sus ojos, ¡mucho menos el hombre, corrompido y despreciable, que hace el mal como quien bebe agua!" (15,15-16). Insiste Bildad: "Dios es poderoso y temible; él establece la paz en el cielo. Sus ejércitos son incontables, su luz brilla sobre todos. ¿Podrá, pues, un simple hombre ser puro e inocente frente a Dios? A sus ojos, ni la luna tiene brillo ni son puras las estrellas, ¡mucho menos el hombre; este gusano miserable!" (25,1-6). Este Dios no es, pues, el de la fábula el que da premio, tipo abuelo benigno, sino otro que es, más bien, tipo árbitro o juez justo e implacable. Sin darle a este Dios, y sólo a este Dios, toda la razón, sin confiar en su manejo de los destinos, aun cuando no esté evidente o parezca falso, para el modelo económico de la maldición no habría forma de seguir viviendo en este mundo.[13] Por eso, los amigos a Job le echan

---

11 En la fábula Job casi no dice nada: habla únicamente en 1,21-22 y 2,10. Se mantiene su integridad de piadoso a costa de su voz particular. En contraste, en los lamentos y la última demanda de Job es su voz la que predomina.

12 Hablo aquí del modelo económico de la *maldición* por el contraste que se da entre el lenguaje de la execración muy presente en los lamentos y la última demanda de Job y el esfuerzo por evitarlo en la fábula, y también por el problema de los malvados y su condena inevitable o no al cual se hace reiterada referencia durante el debate de Job con sus amigos (y consigo mismo). También sería posible hablar del modelo económico del seguro, pues la queja de Job es que el sistema social promovido por la sapiencia tradicional no había funcionado como debería funcionar para asegurarle un destino distinto al de los "malditos".

13 Actualmente este Dios se llama "el mercado".

en cara, cada vez más virulentamente, su patente impudencia y negligencia. Desde su punto de vista – y no sin razón – Job pone en peligro, en su queja cada vez menos controlada, cada vez más desconfiada ante este Dios, la estabilidad del sistema social dominante.

Job sabe que los amigos no saben lo que pretenden saber referido a él. Sabe que, en su vida, viene pasando algo que no debe pasar. Si en el modelo económico de la maldición Dios no admite excepción, Job, sí, sabe que hay excepción, porque su cuerpo se la está manifestando indudablemente, aunque no esté de acuerdo con los esquemas legalizados y comprobados científicamente. La crítica de los amigos sólo sirve para hacerle sentar esta convicción a Job, a la que da expresión cada vez más en sus sucesivos lamentos. No obstante, lo que Job no sabe todavía es cuál sería la alternativa, pues en su última demanda Job se refugia en el mismo modelo de la maldición al que los amigos se habían acogido, por supuesto con otra intención. Sin embargo, por ambos lados el marco de referencia es igual. Este es el sistema social en que, teóricamente, los ricos serán los buenos y los buenos tendrán éxito en todo lo que hacen, mientras que los malvados serán los destinados a sufrir, tarde o temprano, todo lo que es la misera y la desgracia y, lógicamente, los miserables y los desgraciados serán los malvados o, por lo menos, equivocados y subdesarrollados.

El dilema que tiene Job es, por un lado, saber que no es así y, por otro lado, no poder imaginarse otro modo de ser. Por eso, desde su primer lamento hasta su última demanda, no encuentra otra opción que este tambaleo entre la negación absoluta de la vida con que había empezado y el reclamo incesante de su inocencia con que termina hablando. El modelo económico de la maldición que predomina en la ciencia contemporanea no le permite a Job explicar su destino "excepcional" pero, sí, le quita todavía la capacidad de proponerse otra realidad. Suena, ¿no?

4. La respuesta de Dios a Job

La respuesta de Dios a Job desde la tormenta (38-41) habla de otra economía, que podría llamarse el modelo de la vida plena. A Job Dios le anima para "ponerse a la onda" de la creación. Tanto el modelo económico de la bendición como el de la maldición, desde la perspectiva de la respuesta de Dios, se fija demasiado en el éxito humano, es decir, en la seguridad social y la comodidad personal como única preocupación. Los dos modelos anteriores ponen en el seno de su inquietud sólo el caso "humano" (de un hombre-padre de familia rico y poderoso). Por supuesto, la respuesta de Dios no niega el valor de la bendición: a todos Dios le da la vida, incluso la buena vida a las personas que la conocen. Tampoco se opone al valor del cumplimiento y el hacer el bien: no pone en duda sino que toma por dado el hecho de que Job realmente había hecho, y no hecho, todo lo que había dicho. En ningun momento Dios se pone al lado de los amigos de Job para cuestionarle su verdadera inocencia. De cierto modo, a este Dios no le importa tanto el repaso de esos detalles. A este Dios le preocupa más el marco de referencia, dentro del cual Job (junto con sus amigos) se ha ido proyectando la vida. Este marco, desde la perspectiva divina, le resulta demasiado achicado, encorvado en si mismo, ensimismado estúpidamente, pues no toma en cuenta lo que es la vida como tal o la vida en su plenitud.

Para este modelo económico, el marco de la vida es mucho más amplio que en los modelos anteriores. Incluye, por ejemplo, la cuestión de la tierra y de "¿Sobre qué descansan sus cimientos?" (38,6). Incluye la necesidad de ponerle "un límite al mar" (38,10) y de dar "órdenes de que salga la aurora y amanezca el día" (38,12) para que haya la vida. Incluye el cuidado de hacer las tinieblas "llegar hasta el último rincón y que luego regresen a su casa" (38,20) y de abrir "una salida al aguacero" y señalar "el camino a la tormenta, para que llueva en el desierto, en lugares donde nadie vive, para que riegue la tierra desolada y haga brotar la hieba" (38,25-27; también 38,34.37-38). Dentro de este modelo económico, se busca "presa para las leonas, para que coman sus cachorros hasta llenarse" (38,39) y se da "de comer a los cuervos, cuando sus crías andan buscando comida y con grandes chillidos me la piden" (38,41). Se interesa por cómo las cabras monteses y las hembras de venado dan a luz (39,1-4). Se le otorga "libertad al asno salvaje" y un lugar donde vivir que es "el desierto y

las llanuras salitrosas" (39,5-8). Se fija en el toro salvaje, que no se dejará atar "al yugo y obligar a arar, o a ir detrás de ti rastrillando el campo... ¿Crees que te servirá para recoger tu cosecha y para juntar el grano en tu era?" (39,9-12). No se olvida del avestruz, que es "cruel con sus crías, como si no fueran suyas, y no le importa que resulte inútil su trabajo" (39,16). Se ordena "al águila que ponga su nido en las alturas ... Sus crías se alimentan de sangre, y donde hay cadáveres, allí se la encuentra" (39,27-30).

Puede parecer bárbara y bastante inhumana esta economía. Sin duda tiene un aspecto violento o descontrolado. Hasta los monstruos tienen derecho aquí de entrar en planilla, ¡y con buen ojo! (Behemot: 40,15-24; Leviatán: 41,1-34). La respuesta de Dios a Job insiste en que la vida, es decir, lo económico que funciona no se entienda meramente como algo referido al ser humano, menos aun cuando sea hombre-padre de familia rico y poderoso como fue el caso Job. Por eso, después de hablar Dios, Job reconoce que antes "estaba hablando de cosas que no entiendo, cosas tan maravillosas que no las puedo comprehender" (42,3). Reconoce el error o, mejor dicho, el límite de su anterior forma de pensar y afirma: "Por eso me retracto arrepentido, sentado en el polvo y la ceniza" (42,6).

5. Conclusión no terminante

No creo que Dios tenga toda la razón en su respuesta a Job. Por lo menos, ella no da receta para solucionar todos los problemas económicos a los cuales tenemos que responder actualmente. Obviamente, el ser humano y particularmente los que todavía "andan buscando comida y con grandes chillidos me la piden" como las crías de los cuervos y que viven en tierras de nadie, en lugares de desolación, también tienen derecho de reclamar su "presa", como los cachorros de las leonas, "hasta llenarse" y de gozar, como el asno salvaje y el toro salvaje, de una libertad no atada, como mano de obra, a las demandas de un mercado ajeno a su propio bienestar, como si estuvieran solamente por servirle al otro, o sea, "para recoger tu cosecha y para juntar el grano en tu era". Pero, sí, la respuesta de Dios a Job tiene razón, según creo, como modo de cuestionar los modelos económicos que no ven más allá del éxito humano "desarrollado", como la descripción de Job en su última demanda, o, peor aun, del éxito de unos cuantos bienaventurados, como el caso Job en la fábula. De hecho, creo que hay algo de verdad en los tres modelos económicos diferentes que presenta el libro de Job, y que la verdadera economía divina será el modelo que construyen los lectores y las lectoras de este libro entrando en el diálogo, abierto y desafiante, que el libro constituye como tal y al que contribuye insistiendo en que no se nos cierre la discusión.

Leif E. Vaage
75 Queen's Park Cres. E.
Toronto, ON M5S 1K7
Canadá
leif.vaage@utoronto.ca

Olores a parto, trabajo y pan
Una mirada desde los Salmos de Subida

Los olores sentidos vienen de lugares diversos.
Olores amargos que no provocan vida.
Desagradables olores!
Los olores soñados, no siempre son parte de la realidad misma,
pero tramas tejidas en la vida y en sus movimientos diversos, utopías!

Resumen
Nos proponemos seguir las huellas de los olores que los Salmos 120-134 nos traen sobre producción y reproducción. En este conjunto de salmos descubrimos lo económico a través de la denuncia de un sistema que explota, que no permite las satisfacciones básicas de pan, techo, trabajo digno, descanso, sexualidad, placer! Pero al mismo tiempo, descubrimos propuestas alternativas que surgen de la resistencia de hombres y mujeres que en sus experiencias cotidianas de caminar recuperan el valor del ser humano. Una propuesta que reconoce la importancia no sólo de la producción, sino también de la reproducción.

Abstract
We intend to follow the smells that Psalms 120-134 give us with regards to production and reproduction. In this unit of Psalms we discover the economic dimension through the denouncement made of a system that exploits, a system that does not allow the basic satisfactions: bread, roof, a dignifying job, rest, sexuality and pleasure! But at the same time, we discover alternative projects which are the result of the resistance shown by men and women, who recover their value of being human in their daily experiences of life. A project that recognizes not only the importance of production, but also the importance of reproduction.

Introducción

Al reflexionar sobre un tema en el que la producción biológica forma parte, tengo dos sensaciones. La primera es no poder integrar mi propia experiencia, pues entre otras cosas no opté por ser madre. Sin embargo, me resisto a pensar que siempre se trate de una tarea que todas debemos cumplir. Por eso, la segunda sensación tiene que ver con estar dispuesta a hablar del tema, porque descubro que ser mamá se entrecruza con otras experiencias de la vida misma, y entonces no dejo de tener algo de mamá. Las dos sensaciones muestran lo diverso actuando en mí misma. ¡La diversidad que está en mí!

Pensar en entrecruzamiento me ayuda a entrar en el tema, en los temas que envuelven producción y reproducción. Pues considero que hacen parte de un mismo sistema. Hasta hoy no conozco ninguna sociedad que haya podido sobrevivir dejando a un lado cualquiera de los dos. Parecería que el uno se origina a partir del otro. Y ambos experimentan la subordinación masculino/femenino. Lo que nos coloca necesariamente en la reflexión sobre relaciones de género. Y más que esto, hablar de reproducción y producción nos obliga a estudiar otras relaciones que se entrecruzan, como son clase social, etnia, generación, etc.

Producción y consumo parecen remitirnos de forma automática al ámbito de la economía. Sin embargo, economía también tiene que ver con reproducción. Reproducción no sólo referida a producción y reproducción de las fuentes de la riqueza producida. Pero también

reproducción de la propia vida en contextos históricos concretos.[1] De esa forma, estamos delante, no sólo de la reproducción biológica, sino también del pan, del trabajo y otros olores que se complementan o no.

Es así que llegamos a pensar en textos como los salmos, de forma específica los Salmos de Subida (120-134). Ellos nos permiten un deleite especial con la poesía hebrea,[2] pero al mismo tiempo, dentro del análisis histórico[3], reflexiones interesantes dentro del campo de lo religioso. Y, en la esfera de lo inter-relacional, no escapan a lo económico y lo político, perceptibles a través de relaciones sociales de género, etnia, clase. Es cierto que son muchos los temas a los que estos textos pueden estar haciendo referencia; sin embargo, preferimos dedicar tiempo a lo económico, sin poder dejar de lado lo político.

Abiertos al parto, al pan, al trabajo

El conjunto formado por estos salmos, identificados como Salmos de Subida,[4] está enclavado en un contexto de trabajo, pan y parto. Sin embargo, se trata de un trabajo que oprime. Es esa la realidad presente que se junta con la resistencia que impide que la vida sea exterminada. Esa realidad dupla, de opresión y resistencia, se expresa de forma diferente en cada uno de los salmos, lo que conforma la belleza y la profundidad que los caracteriza.

Con la finalidad de aprovechar al máximo los detalles presentes en el conjunto, sugerimos dividirlo en tres partes: la primera, Sl 120-123, sirve de introducción. En ella son introducidas el tipo de personas que podrían estar involucradas en la canturía de estos textos. "yo soy por la paz y ellos por la guerra" (120,7), "levanto mis ojos para las montañas. De dónde vendrá mi ayuda? (121,1), "me alegré cuando me dijeron, vamos a la casa de Yahvé" (122,1), "firmes estuvieron nuestros pies en tus puertas, Jerusalén" (122,2).

La segunda parte, Sl 123-129, se trata del cuerpo del conjunto. Aquí están las explicaciones sobre las situaciones vividas y deseadas: "es que estamos demás saturados de desprecio" (123,3), "demás me han oprimido desde mi juventud" (129,1-2), "la red que se quiebra y nosotros que escapamos" (124,7), "porque no sueltan los justos sus manos en perversidad" (125,7), "devuelve Yahvé nuestra suerte, como lechos en Negué" (126,4), "herencia de Yahvé hijos/as, salario fruto del vientre" (127,3), "tu mujer como árbol de vino fructífero en las partes internas de tu casa, tus hijos como retoño de olivas alrededor de la tu mesa" (128,3), "sobre mis espaldas labraron los que labran, hicieron prolongar sus opresiones" (129,3).

La tercera parte, Sl 130-134, es la conclusión del conjunto. Hay un fuerte énfasis en Yahvé. Por ser conclusiva, esta parte retoma las anteriores: "a partir de las profundidades cla-

---

[1] María A. González BUTRÓN afirma que "la estructura de género, dentro del análisis del sistema patriarcal, es tan fuerte que llega a pensarse como natural; por ejemplo, al considerar la reproducción biológica como una actividad natural, fuera del análisis histórico, se ha asociado la maternidad con las tareas domésticas." ("Desde el mundo de las excluidas para un mundo donde quepan todos y todas..." en *Revista Pasos*, San José, DEI, n.70, 1997, p.8).

[2] Es preferible ver la poesía como la síntesis de las propiedades intrínsecas de un contexto temporal y espacial. En ese sentido puede ser entendida la afirmación de que la literatura y, por excelencia, la obra poética, es una metáfora de la realidad en su más plena extensión y complejidad. La poesía hebrea está llena de repeticiones y variaciones. Es algo así como ir de atrás para delante y pasar por situaciones ya abordadas. Ver: María Cristina VENTURA, *Opressão e resistência reveladas pelos corpos peregrinos – Um estudo de gênero, classe e etnia a partir dos Salmos de Subida (Salmos 120-134)*, São Paulo: UMESP, 2003, p.31-32 y 34 (tesis de doctorado).

[3] Dentro de las fronteras de los saberes, en el cual se encuentra la literatura, destacamos la historia como un aspecto importante. La Biblia no sólo interpreta y construye historias, pero sin la historia la Biblia corre el riesgo de convertirse en ideología o intelecto. Así se puede afirmar que la Biblia está inserta en las historias de un pueblo. En ese estar inserta, ella misma se hace historia, vida. Ella proyecta la organización social, las culturas y las creencias del pueblo que le dio origen y también de los otros pueblos a los que se hace mención. De esa forma, es innegable la dimensión social de la literatura bíblica. Ver: María Cristina VENTURA, *Opressão e resistencia reveladas pelos corpos peregrinos*, p.30)

[4] Ver reflexión sobre este título en: María Cristina VENTURA, *Opressão e resistencia reveladas pelos corpos peregrinos*, p.37-42.

mo a ti Yahvé" (130,1), "...pero sofoqué e inmovilicé mi garganta" (131,2), "bendeciré su comida, sus pobres saciaré con pan" (132,15), "que bueno es nosotros estar juntos" (133,1), "bendeciré a ti Yahvé, a partir de Sión" (134,3).

No debemos perder de vista que entre cada parte hay interacción de un salmo con otro. Y existe también interacción entre salmos de partes diferentes, sea por contener la misma temática o por las repeticiones de expresiones, palabras o partículas. Lo que sí, esta agrupación nos deja para concluir es que delante de amenazas, de peligro, alguna cosa debe ser hecha. Por eso, conocer las prácticas socio-económicas puede ser revelador, no sólo de los hechos, sino también de los sujetos que cantaban estos salmos.

Hablar de resistencia nos remite a pensar en sujetos. Y con esto, prestamos atención a su manifestación concreta, a través de su vivencia de género y de condición étnica/racial, generacional.[5] Por eso, Augusto Serrano[6] dice que "no hay un sujeto originario, sin condicionamientos, 'sobre temporal', cada sujeto es un centro de convergencia de las relaciones que lo constituyen, cada sujeto es lo que es por las relaciones que lo cruzan y, por ellas, lo conforman". Así en el contexto de los textos de estudio, sujeto en cuanto resiste a la opresión que sufre, o sufrida por el colectivo del que hace parte. Opresión y resistencia experimentadas en los propios cuerpos y reveladas a través de prácticas sociales concretas.

Prácticas socio-económicas

Una de las formas de identificar estas prácticas es prestando atención al campo semántico con el que se hace referencia al tema de lo económico. Recordamos que ese campo, formado principalmente por palabras, expresiones y frases claves, no puede ser analizado sin llevar en cuenta que esos términos o expresiones tienen sentido dentro de las frases, las estrofas y los textos como una unidad:

"salario fruto del vientre" (127,3c),
"labrar" (129,3a),
"comer del pan de los dolores" (127,2d),
"pues no llena las palmas de las manos el que cosecha..." (129,7a).

Si consideramos como imágenes cada una de estas palabras o expresiones ellas parecen evocar lo imaginario de la economía agraria. La primera cuestión que llamó nuestra atención fue el tema de la *nahalah* "herencia". Este es un tema que, en el Primer Testamento, generalmente está relacionado con la tierra. Los campesinos ligados a sus tierras que habían heredado de sus padres. El ideal era que toda familia tuviera una tierra y disfrutara de ella, que cada familia viviese "debajo de su viñera y debajo de su higuera" (Zc 3,10; Mlq 4,4).

En la segunda parte del conjunto (Sl 123-129) es donde más directamente se habla de las situaciones vividas a nivel socio-económico. Y, principalmente, de las novedades en términos de presentar salidas alternas para hacer frente a esas situaciones. El Salmo 127 es un buen ejemplo de lo que queremos explicar:

En 127,1-2, después de decir sobre *'amal* "fatigarse", relacionado con trabajo forzado, y también de *shave'* "vacío" para diferentes actividades de la vida cotidiana; viene el v.3 en el que la partícula *hineh* "ea!", nos dice sobre novedad:

Ea!
Herencia de Yahvé hijos,
salario fruto del vientre.

---

[5] Elsa TAMEZ afirma que el sujeto está cruzado "por la línea de la corporeidad viviente, de clase, de género, de raza y de cultura. ("El sujeto viviente 'racializado y 'generizado'", en *Revista Pasos*, San José: DEI, n.88, 2000, p.14-19).

[6] Augusto SERRANO, "El sujeto y la red", en *Revista Pasos*, San José: DEI, n.85, 1999, p.13-19.

Al parecer, esa novedad muestra un momento en el cual el ideal social cambió, o ya no es cumplido como en la antigüedad. O mejor, detrás de eso se revela una sociedad en crisis. Pues, como afirma Franz Hinkelammert[7], en su análisis sobre globalización, "las distorsiones de los conjuntos reales los experimentamos como crisis. No son crisis del sistema. Pero son crisis de los conjuntos sobre los cuales actúa el sistema". Si aplicamos esa afirmación a lo presentado en el Salmo 127, podemos afirmar que las personas que están cantando este salmo están experimentando una fuerte crisis.

Esa crisis puede ser tranquilamente identificada a través del propio contenido del texto. Si, como revelan los v.1-2, algunas personas están siendo víctimas de *'amal*: ellas no pueden "sentarse" (v.2c) y, peor, ellas "comen el pan de los dolores" (v.2d). El resultado del trabajo fatigoso es contrapuesto a la reproducción, "salario fruto del vientre" (v.3c). El término *sacar* "salario", tiene el sentido de recompensa. Si el trabajo como tal, no tiene esta recompensa, entonces con el *beten* "vientre" es posible.

Se trata de un sistema económico donde la cosecha no está siendo deseada, cosa que sorprende, pues en el Primer Testamento, cosechar es fundamental para la vida. En el Salmo 129,7a tenemos otro ejemplo que muestra de qué manera la crisis es desvendada y cómo la misma puede ser superada: "pues no llena las palmas de las manos el que cosecha".

Este texto pertenece a la segunda estrofa del salmo (v.5-7). En la primera, el poeta hace una denuncia sobre la situación que está viviendo hace tiempo: "demás me han oprimido desde mi juventud" (v.1b). La situación es crítica. Delante de esta realidad hay personas que desean que la cosecha no sea posible. Las personas que están cantando este salmo parecen campesinos que están perdiendo la tierra.

Cosechar es una actividad productiva. Si esta actividad no está siendo deseada, significa que se quiere cambio del sistema económico vigente en ese momento. Las personas, en su función de sujeto y en su tarea de resistir, enfrentan el sistema con el deseo expreso de que la cosecha no sea posible. Si es así, los dueños de esa cosecha sufrirán los efectos de esa nueva situación. Sin embargo, no significa que la producción no sea importante. Esta es también importante para que las personas tengan de que vivir. Por eso, en el Sl 126,4-7 se expresa el deseo de que:

Retorna Yahvé nuestra suerte
como lechos en Neguéb
Los sembradores en lágrimas, en grito de júbilo cosecharán.
Irá a llorar el que carga saco de semilla,
vendrá en grito de júbilo el que carga su gavilla.

Esa *shibat* "suerte" no es una realidad en ese momento. Por eso, aparece como un deseo, que nos hace regresar al Salmo 127,3b, a través del cual podemos entender que más que un deseo es una propuesta práctica para enfrentar la realidad de opresión: "herencia son los hijos/as". Es una propuesta que surge en el descanso, en una dormitadita. Esta propuesta debe ayudar a ver el trabajo no como fatiga, pero en otra dimensión, como dador de placer, de dignidad. Y debe ser valorizado en todos los niveles y principalmente en la familia.

Del trabajo fuera y dentro de casa debe ser la felicidad

En la misma línea del Sl 127, tenemos la propuesta del Sl 128. Ambos son salmos sapienciales. En 128,3-4 él la mujer no sólo está representada en su función de reproductora, sino también existe una clara división sexual del trabajo, y en consecuencia una delimitación de los espacios, lo que en lenguaje actual puede llamarse público y privado:

---

[7] Franz HINKELAMMERT, "La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización", en *Revista Pasos*, San José: DEI, n.87, 2000, p.4.

Tu mujer como viñera fructífera
en las partes internas de tu casa.
Tus hijos como retoños de olivas
Alrededor de tu mesa.
Es que, así será bendecido
hombre que teme a Yahvé.

Las dos imágenes usadas, para definir la mujer y los hijos, son agrarias. Ambas tienen sentido de productividad. La manera como son nombrados los hijos y la mujer deja ver que se está hablando de la familia, pues ambos están relacionados con *bayit* "casa", en el sentido de familia: "hijos alrededor de tu mesa", "mujer en las partes internas de la casa".

El sustantivo *gepen* "viñera", tiene un amplio significado en el lenguaje del Antiguo Oriente.[8] Para esta reflexión priorizamos el sentido económico, o mejor, de reproducción. De la misma forma *zayit* "oliva", "árbol" productora de aceituna, es una imagen que frecuentemente está relacionada con vida y bendición (Gn 8,11; Ne 9,25). El árbol de oliva no necesita de mucha agua para crecer, por eso es buena para el clima seco de Palestina. Crece lentamente y alcanza una edad de varias centenas de años. Si los hijos son comparados con oliva, entonces van a crecer lentamente y van a durar muchos años. Así la familia, además de reproducirse, va a ser duradera. Este salmo enfatiza la necesidad de una familia no sólo numerosa, sino estable. El producto de ella, en este caso, los hijos, no serán para comercializar, pues ellos crecerán lentamente y permanecerán por muchos años en la familia.

En Judá, el producto conocido para comercio, tanto con los griegos como en otras áreas, era la oliva.[9] En el Salmo 128 se está sustituyendo ese producto por ser humano, pero un ser humano que no es visto desde cualquier posibilidad de comercialización. En ese sentido, este salmo es una crítica al sistema económico vigente.

Dentro de la realidad del pos-exilio y desde el punto de vista de la sabiduría popular, las maneras de denunciar parecen ser los recursos para enfrentar el sistema económico que en esos momentos está negando, a algunas personas, la posibilidad de ser sujeto. Podemos afirmar que la propuesta de los Salmos 127 y 128, viene de los círculos de sabios, donde también las mujeres participaban. Quienes están cantando son personas que están enfrentando las propuestas del sistema. La reacción de estas personas, sujetos, puede compararse a lo que Franz Hinkelammert señala como "el ser humano en tanto sujeto de la racionalidad enfrenta la irracionalidad de lo racional"[10].

El ideal social de tener la tierra como "herencia" había mudado por causa de las nuevas políticas impuestas por el imperio persa y la aproximación de los griegos. Entonces, en los Salmos 127 y 128 se percibe el reconocimiento del trabajo reproductivo como elemento de gestación política y de procedimiento. La "herencia" continúa siendo una cuestión económica, pues es identificada directamente con "salario", sólo que el objeto es otro, ahora son "hijos/hijas" y no más la tierra.

Delante de un sistema que explota, que fatiga, que no deja descanso, podemos entender la propuesta como limitada. Pero dentro del pensamiento del Israel antiguo, se puede entender como práctica futurista. Una propuesta para conseguir revertir la situación que en el momento se vivía. Ella es una propuesta que viene de costumbres bien antiguas,[11] pero es hecha en un momento en el cual la vida de algunas personas parece estar amenazada, principalmente en instituciones como la familia pos-exílica.

---

8 HENTSCHKE, *gephen*, en *Theological Dicitionary of the Old Testament*, G. Johannes BOTTERWECK y Helmer RINGGREN (editors), Michigan: William B. Eerdmans Publishing, vol.3, 1978, p.53-61.

9 Jon L. BERQUIST, *Judaism in Persia's Shadow – A Social and Historical Approach*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, p.109.

10 Franz HINKELAMMERT, "La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización", p.4.

11 El tener hijos más que una preocupación es entendida como gracia divina para las mujeres israelitas, principalmente cuando se trataba de "hijos" (Dt 25,9; 28,4; Rut 4,11; Gn 16,2; 30,3).

Debemos reconocer el énfasis que en el salmo 128 se hace de la distribución de funciones. Funciones son trabajos. Estos trabajos son realizados por hombres y mujeres en beneficio de toda la familia. Al mismo tiempo, por lo menos para la mujer, se especifica el espacio de su actuación. Ambos salmos, 127 y 128, traen informaciones sobre la crisis en el sistema económico. Por un lado, hay una denuncia que refleja el tipo de situación vivida; por otro, aparecen propuestas que intentan hacer frente a la crisis.

La propuesta de que el trabajo debe venir de fuera y de dentro de la casa la entendemos como una propuesta amplia. Es una propuesta que no quiere dejar de lado ningún espacio donde el trabajo sea practicado. En ese sentido, también podemos entenderla como crítica a un sistema de trabajo que no está valorizando ningún trabajo. Por eso, se hace necesario repensar el sistema y hacer propuestas que reconozcan la importancia no sólo de la producción, sino también de la reproducción.

Producción y reproducción andan de la mano

La manera de hablar del trabajo dentro de este conjunto de salmos es diferente. Por un lado, tenemos la vaciedad del trabajo. Trabajo que no genera vida; al contrario, es provocador de muerte, de "pan de dolores", de fatiga (127,1-2; 132,1). En 129,3 se denuncia el grado de opresión de trabajadores y trabajadoras, en el 123,1-2 se muestra la espera al estilo de los esclavos y de las esclavas para ser socorridas.

Por otro lado, parece ser valorizado el "trabajo de tus manos" (128,2). Así lo que está en juego no es la desvalorización del trabajo, como acción generadora de vida, pero sí la crítica a un tipo de trabajo que mata. Estamos, entonces, delante de la contradicción fundamental en la tradición bíblica, vida x muerte.[12]

Como vimos, en los Salmos 127 y 128 los temas producción y reproducción son centrales. Sin embargo, son enfocados de formas diferentes. En Sl 127,3 estos temas aparecen contrapuestos. Mientras que en Sl 128,3 producción y reproducción están en relación de correspondencia. En ambos salmos la reproducción es algo deseado, urgente y necesaria. No son las propias mujeres que están escogiendo esa situación. La propuesta de reproducción debe ser entendida dentro de las exigencias sociales para las mujeres de la época bíblica.

Producción de bienes y reproducción de seres humanos existen en toda forma social. Estas dos realidades se relacionan una a la otra, mismo que siempre sean diferentes. Sin embargo, se debía esperar que la primera fuese sometida a la segunda, como el medio al fin. Los seres humanos producirían bienes para subsistir y perpetuarse. La producción, entonces, estaría organizada en función de la reproducción. Pero lo que históricamente se tiene es que las modalidades de la producción determinan las modalidades de la reproducción.[13]

La preocupación en la reproducción, que algunos de estos salmos presentan, puede ser evaluada como crítica a un sistema económico que está más preocupado con la producción y no con las personas. Esto puede explicar que se trata de un sistema que explota y oprime. En estos textos la reproducción es la manera más enfática de las mujeres para ser visibles.

En el Israel pre-monárquico, la familia tuvo un papel importante como unidad de producción. Ella no sólo fue la base para la producción,[14] sino también fue espacio de autoridad. En la época de la monarquía, esta característica no es destacada. Sólo en el período pos-exí-

---

12 Jung Mo SUNG, *Desejo,mMercado e religião*, Petropólis: Editora Vozes, 2ª edición, 1998, p.19.

13 Andrée Kartchevsky BUPORT intenta explicar esta relación diciendo que "eso es propio del sistema patriarcal. Este sistema se articula con el desarrollo de sociedades de clases y con la producción organizada de excedente. El surgimiento y el desarrollo de un modo de producción que transforma el propio ser humano en una mercancía apenas confirma la subordinación de la reproducción a la producción, hecho anterior al capitalismo y capaz de sobrevivir a él." (Ver: "Trabalho feminino, trabalho das mulheres – Forças em jogo nas abordagens dos especialistas", en *O sexo do trabalho*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p.25).

14 Los relatos bíblicos muestran cómo la sexualidad fue sólo relacionada con la reproducción. Por eso, es fácil entender que la disminución o ausencia de fertilidad no fue una práctica bien vista en el Israel antiguo.

lico hubo el resurgimiento de la familia como unidad socio-económica y política importante. En ese momento, tener hijos tuvo tanto valor económico cuanto la producción de bienes, pues los hijos son un bien, significan bendición, además de seguridad y estabilidad familiar. La fortaleza de la familia se siente, pues "no será avergonzado cuando converse en el portón de la ciudad" (127,5).

Con todo, la durabilidad de la familia es evaluada no sólo por la cuestión de la seguridad, como veremos en el próximo punto, sino también por el deseo de comer, de que el pan esté en la mesa. Por el deseo del bienestar. Esa propuesta de durabilidad pasa por diferentes niveles de la sociedad, no sólo es económico.

Con comida, pan y nuevo vestuario, el grito será de júbilo

En todo el conjunto de salmos, la crítica no parece ser sólo al sistema económico, sino también al religioso, pues la bendición que hace falta es la de pan. En Sl 132,15-16 tenemos:

Bendeciré su comida
sus pobres saciaré con pan.
Y vestiré sus sacerdotes con liberación
Y sus fieles gritarán de júbilo.

Por medio de este texto descubrimos que el sistema religioso vigente estaba también envuelto con el sistema económico que estaba dejando a las personas sin pan. Por eso, junto con el pan los sacerdotes se deben vestir de libertad. El término *lbsh* "vestir" tiene el sentido de usar ropa o joyas. En este texto parece estar asociado a la identidad, la identidad de los sacerdotes. La expresión "vestiré con liberación" parece indicar la característica de una nueva identidad. Se trata no sólo de una manera nueva de presentarse, sino de actuar con justicia. Si consideramos esa expresión una metáfora, podemos afirmar que estas personas no están actuando según deberían. Es una manera de desvelar las prácticas no libertadoras, no justas. Estas prácticas, por el contexto que ha sido señalado, pueden ser consideradas opresivas.

Además de todo eso, el sistema está implicando no sólo con las relaciones de género y clase, pero también con relaciones étnicos/raciales.

Lo económico influenciando las relaciones étnicas

En el contexto donde se están cantando estos salmos, en el pos-exilio, junto con el incremento de la difícil realidad económica, tenemos también el incremento de la pluralidad racial y étnica. Judá experimentó una considerable mezcla. De un lado, los griegos con la cuestión comercial. Y del otro, los persas con la influencia política. Significa que intercambios comerciales y dominio político tienen, entre otras, influencias culturales, sociales, religiosas, etc.[15] En ese sentido, recordamos que en el Sl 120,5 aparece la memoria que expresa el conflicto con el *ger* "extranjero". Este término hace referencia a quien tuvo que salir de su país por dificultades políticas o económicas para habitar en otra tierra temporalmente. Se sabe que durante el período pos-exílico hubo grandes dificultades políticas y económicas para las personas que fueron expropiadas de sus tierras, esto dentro de la propia Judá.

---

15 Por medio de los textos de Esdras y Nehemías conocemos la preocupación por los matrimonios con extranjeras. Entendemos que además de ser una cuestión de protección de identidad étnica, ella es también económica. En Esdras, por ejemplo, de forma muy especial se descubre la preocupación por la herencia (Esd 10,16-44). En el libro de Rut, escrito por vuelta del 450 a.C., aparece la dura situación de las personas campesinas y, principalmente, la situación de las mujeres campesinas y extranjeras, sometidas a las costumbres judaítas de tener que ser madres para poder sobrevivir en esa sociedad (ver: Phyllis BIRD, *Missing Persons and Mistaken Identities – Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, p.35; Jon L. BERQUIST, *Judaism in Persia's Shadow – A Social and Historical Approach*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, p.117-119).

De esa forma, se puede pensar que el ser "extranjero" es usado, en el Sl 120, para expresar el tipo de relaciones sociales que derivan del hecho de pertenecer a grupos étnicos diferentes. Si entendemos que en este texto estamos trabajando con memorias antiguas, al recordar que se fue extranjero (v.5-6), se trata de experiencias actuales de exilio, o mejor, experiencias actuales de sentirse "extranjero", situaciones actuales de opresión en la propia tierra. Los *gerim*, eran menos favorecidos, forzados a arrendar sus servicios, pobres y asimilados a los indigentes.[16] Generalmente, los *gerim* eran forzados a arrendar sus servicios (Dt 24,14). A ellos y ellas, se debe permitir recoger los frutos caídos, rebuscar las viñas (Dt 24,19-21; Rt 2; Zc 7,10). En el Sl 120,5, estas personas no pueden habitar en forma tranquila, sino junto con quien odia la "paz".

Finalmente podemos afirmar que el estudio de este conjunto de salmos (120-134), puede ayudar a la visibilidad de un sistema económico que provocó la construcción de proyectos alternativos donde la vida humana fuese la prioridad. Con todo, no deja de mostrar también que los proyectos en sí, por más críticos que sean, son históricos. Ellos no pueden ser generalizados para todas las épocas, mucho menos para todas las culturas.

Delante de un trabajo fatigante y causante de desgracia, como es la realidad presentada en los textos, surge la propuesta de tener hijos que aseguren el futuro. Esta propuesta nos recuerda, las mujeres de *akan* en Gana, África, donde ser madre, esto es, el hecho de tener hijo era visto como riqueza, como surgimiento de comunidad. Tener hijos e hijas no era una cosa individual de las personas, pero sí comunitaria y, no era causa de pobreza.[17]

Hoy las dramáticas mudanzas en la base económica de la vida en África llevaron a asociar mujer con pobreza. Ya no hay más el enfoque de la vida comunitaria. Es cada vez más individual y competitivo. Los hijos e hijas ya no son comunitarios y la cantidad elevada de hijos e hijas es sinónimo de pobreza.

Entendemos que la reproducción no tiene que ser una alternativa a proyectos productivos de muerte. Ella debe ser sinónimo de placer individual que construye comunidad. Es un deseo permanente que las personas puedan tener un trabajo digno, un trabajo que permita no sólo comer y dormir para alcanzar la reproducción cotidiana de su fuerza para poder realizar el trabajo, pero también la reproducción de la vida misma y de los espacios donde esa vida pueda ser posible: casa, comunidad, plaza, portón, ciudad, placer! Es sólo así que los olores a parto, trabajo y pan podrán provocar emociones productivas y reproductivas. ¡Vida!

---

16 Ronald de VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo: Editora Teológica, 2003, p.98-100.

17 Mercy Amba Oduyoye, "Pobreza y maternidad", en *Concilium* 226, Madrid: Ediciones Cristiandad, n.6, 1989, p.343-352.

Bibliografía

Berquist, Jon L., *Judaism in Persia's Shadow – A Social and Historical Approach*, Minneapolis: Fortress Press, 1995

Bird, Phyllis, *Missing Persons and Mistaken Identities – Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 1997

Botterweck, G. Johannes y Ringgren, Helmer (editores), *Theological Dicitionary of the Old Testament*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, vol.3, 1978

Buport, Andrée Kartchevsky, "Trabalho feminino, trabalho das mulheres – Forças em jogo nas abordagens dos especialistas", en *O sexo do trabalho,* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986

Butrón, María A. González, "Desde el mundo de las excluidas para un mundo donde quepan todos y todas...", en *Revista Pasos*, San José, DEI, n.70, 1997

Hinkelammert, Franz, "La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización", en *Revista Pasos*, San José, DEI, n.87, 2000

Oduyoye, Mercy Amba, "Pobreza y maternidad", en *Concilium* 226, Madrid: Ediciones Cristiandad, n.6, 1989

Serrano, Augusto, "El sujeto y la red", en *Revista Pasos*, San José: DEI, n.85, 1999

Sung, Jung Mo, *Desejo, mercado e religião,* Petropólis: Editora Vozes, 2ª edición, 1998

Tamez, Elsa, "El sujeto viviente 'racializado y generizado'", en *Revista Pasos*, San José: DEI, n.88, 2000

Vaux, Ronald de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo: Editora Teológica, 2003

Ventura, María Cristina, *Opressão e resistência reveladas pelos corpos peregrinos – Um estudo de gênero, classe e etnia a partir dos Salmos de Subida (Salmos 120-134)*, São Bernardo do Campo: UMESP, 2003 (tesis de doctorado)

María Cristina Ventura
Apartado 901-100
San José
Costa Rica
tirsa2000@hotmail.com
tirsa.ventura@racsa.co.cr

¡Mujeres con fuerza y poder!

"La Marcha Mundial de las Mujeres, de la cual hacemos parte, identifica el patriarcado como un sistema de opresión de las mujeres, y al capitalismo como un sistema de explotación de una inmensa mayoría de mujeres y hombres, por parte de una minoria"

Carta de las Mujeres – Marcha Mundial de Mujeres

Resumen
La economía es analizada en este artículo a partir de la experiencia de las mujeres. La discusión de las relaciones y desigualdades económicas de las mujeres en la sociedad patriarcal necesita ser tematizada y problematizada, a partir de los instrumentos de género y de una perspectiva feminista. La hermenéutica bíblica feminista hace nuevas preguntas que rescatan las funciones de las mujeres en el desenvolvimiento de la producción y en la organización económica, definiendo otras posibilidades y otros lugares sociales para ellas. El texto de Proverbios 31,10-31 es abordado con preguntas que hacen la inter-conexión entre las teorías feministas y la economía, provocando movimientos y redefiniciones en ambos acercamientos.

Abstract
Economy is analyzed in this article, from the experience of women. The discussion of the economic relationships and inequalities of women in the patriarchal society needs to be brought to discussion and questioned from the gender instrumentals and from a feminist perspective. Feminist biblical hermeneutics asks new questions which uphold the roles of women in the development of production and in the economic organization, defining other possibilities and other social places for them. Proverbs 31,10-31 is addressed with questions that make the inter-connection between feminist theories and economy, inviting movements and re-definitions in both approaches.

Una mirada dentro de la casa

Generalmente cuando se pregunta a una mujer que no tiene empleo remunerado (salario) si trabaja, la respuesta es no. El trabajo está asociado con el sueldo. Las mujeres que ejercen funciones exclusivamente en el ámbito doméstico, son consideradas "de la casa", lo que en sentido común, es interpretado como no-trabajo.

Hay una necesidad urgente de que se incluya en la agenda de discusiones feministas el tema del trabajo de producción y reproducción, que evidencie y problematice la desigualdad económica de las mujeres. Un espacio donde esta reflexión se viene haciendo, y que sirve de referencia para este artículo, son los movimientos de mujeres campesinas y/o urbanas, y los grupos de mujeres ligados al Movimiento de los Trabajadores Sin-tierra, en Brasil (MST).

Un artículo que sirve de interlocutor en el análisis que propongo es *"Trabajo familiar: una categoría olvidada de análisis"*, de María Ignez S. Paulilo[1]. La autora propone una reflexión sobre el trabajo familiar, a partir de los instrumentos de análisis del feminismo y de las teorías de género. Con estos elementos, ella sostiene que en el contexto rural, en la agricultura familiar, es difícil establecer una organización social y económica de la sociedad, que separe los ámbitos de la producción y reproducción, insertándolos en el espacio público y privado respectivamente. Esta división, característica del capitalismo, es evidenciada mejor en el contexto urbano, donde el trabajo productivo está asociado con la obtención de un salario o

[1] Maria Ignez S. PAULILO, "Trabalho familiar - Uma categoria esquecida de análise", en Revista *Estudos Feministas*, vol.12, n.1, Florianópolis, Enero/Abril 2004 [disponible en http://www.scielo.br/back22].

con el pago por un trabajo. En el trabajo familiar rural, la división entre trabajo productivo y reproductivo, o de lo que se considera trabajo doméstico, debe ser ahondado más.

La vía de reivindicación feminista debe insistir en considerar el trabajo doméstico –que en su mayoría es ejecutado por mujeres-, como productivo. Este trabajo sirve y sustenta el trabajo del marido. Las mujeres que se ocupan de las tareas en el ámbito de la reproducción (generar, crear y cuidar a los niños, personas mayores, enfermos, etc.), tienen acceso reducido de participación en la esfera pública, la cual sí recibe el estatus de productivo.

En la realidad campesina, las pautas reivindicativas de los movimientos de mujeres ha despertado la importancia y necesidad de reconocerlas como "productoras rurales", garantizando sus derechos de trabajadora, por ejemplo a la jubilación. El acceso a la tierra y al ingreso es desigual entre hombres y mujeres. Esta es la agenda que las mujeres llevan a las discusiones donde se debate las inquietudes de género y economía. Sin embargo, sus demandas son consideradas factores que "dividen la lucha", que desvían o desvirtúan las discusiones consideradas de fondo; lo que realmente incide en los ámbitos de poder social, y que envuelven cuestiones referentes a la organización, es el llamado trabajo productivo.

Esta división tiene implicaciones en otras organizaciones de cuestiones económicas, por ejemplo, en la distribución de herencia entre hijos e hijas.

> "Los resultados de una investigación realizada en la región sur del Brasil, por el Departamento Sindical de Estudios Rurales (DESER), que entrevistó a 141 jóvenes y 240 adultos de ambos sexos. Cuando se les preguntó cuál era la chance de que muchachos y muchachas hereden las tierras de los padres, el 32% prefirió no responder; aunque el 40% contestó que las oportunidades eran iguales, el 51% no conocía ninguna muchacha que hubiere heredado".[2]

Otro ámbito donde las cuestiones de desigualdad económica de las mujeres repercuten de forma alarmante es en el ejercicio de la violencia contra las mujeres. Una de los factores que genera violencia es la dependencia económica. En el medio rural, con mayor énfasis, el marido es considerado dueño de los ingresos, a pesar de que éstos son fruto del trabajo familiar. Este poder de decisión sobre el movimiento económico de la familia da un manejo absoluto al hombre, tanto en el ámbito público como privado. Muchas veces, este poder se afirma de manera violenta.

El artículo antes citado, al presentar los resultados de una investigación, trae los siguientes datos para la reflexión:

> La investigación realizada el 2002 por el Movimiento de Mujeres Campesinas, a 550 agricultoras de 15 distritos municipales del Estado de Santa Catarina, reveló que el 14,91% de las entrevistadas eran golpeadas, y de ellas, el 8,73% lo era por parte del marido o del novio. Que ese número esté subestimado, puede ser visto por el hecho de que de las entrevistadas, el 48,36% conocía a alguna mujer de su comunidad que ya había sido golpeada, y el 26,18% no quisieron contestar si había sufrido algún tipo de violencia. A más de eso, el 64,18% dijo no tener libertad para tomar decisiones sin el permiso de su marido, el 19,82% dijo poder hacerlo unas pocas veces, y el 52% normalmente tomaba cualquier decisión, apenas con el consentimiento de su marido"[3].

Lo que se percibe es que las preguntas de género están profundamente enlazadas con las cuestiones económicas y que, al tratar de analizar la situación de desigualdad económica de las mujeres, las construcciones y modelos culturales estereotipados para hombres y mujeres, están arraigados e implantados en las organizaciones sociales.

---

2 Maria Ignez S. PAULILO, op. cit.

3 Maria Ignez S. PAULILO, op. cit.

Las voces de mujeres en el texto bíblico - una forma de articulación de poder

A partir del análisis de la realidad familiar de las mujeres, especialmente en el ámbito rural, quiero proponer un ejercicio de lectura de las interrelaciones de género y economía en el texto de Proverbios 31,10-31. Este texto ha sido usado para promover la subordinación de las mujeres, restringiendo su espacio de actuación en la esfera doméstica y familiar.

Los títulos, que son adhesiones posteriores, quieren direccionar el tipo de actuación de las mujeres, y dar una visión idealista al espacio doméstico. La traducción Pastoral trae el título "la esposa ideal", mientras que la Biblia de Jerusalén dice: "La perfecta ama de casa"[4]. La edición revisada y actualizada de João Ferreira de Almeida titula estos versículos como "la alabanza a la mujer virtuosa". Hay un esfuerzo explícito en estos títulos de restringir en una sola mujer toda la gama de actividades descritas en el texto. Al lado de esto, tenemos el peso de la tradición interpretativa que siempre reforzó la idea de que el texto se refiere a una sola mujer, cuyo trabajo es arduo, amplio y pesado, pero que eso la dignifica y sobre todo, dignifica y honran a su marido y a su familia.

Otra posible forma de enunciar lo que normalmente se traduce como "virtuosa" es *capacidad, fuerza de poder, propietaria* o *valiente*. Hoy, ser mujer con capacidad, fuerza y poder tiene otra connotación en nuestro imaginario simbólico. Ser virtuosa, a partir de los estereotipos de género en la sociedad actual, es una expectativa con relación al género femenino. La virtud viene acompañada de valores como el silencio, la obediencia y la sumisión. Hacer posible otra palabra de atribución simbólica al papel atribuido a las mujeres, a partir del texto en cuestión, nos debe hablar de su fuerza, capacidad y valor, lo que agranda y rescata otros lugares de actuación de ellas, en el ámbito social y económico del antiguo Israel.

El texto es poema acrostico (alfabético) y como tal, usa un lenguaje y discurso poético. La construcción de este discurso poético aprovecha los elementos de la vida diaria, para ordenar sus enunciados. Las preguntas que el instrumental de género y la hermenéutica feminista generan en el análisis de los textos bíblicos, se refieren a la presencia de las mujeres, o mejor dicho, de las voces y experiencias de las mujeres en los relatos bíblicos.

Un acercamiento literario[5] se pregunta por las voces de las mujeres en los testimonios bíblicos, tomando en cuenta los criterios de oralidad, capacidad literaria y alfabetización de la mujer en el mundo antiguo. La diferenciación de estos conceptos va a evidenciar, no la autoría de mujeres en estos textos, sino la autoridad femenina subyacente en los testimonios porque éstos traen a la superficie experiencias de mujeres. En esta perspectiva, se destaca el lugar de poder que resalta el texto, al evidenciar quién sustenta la posición de sujeto, focalizando las acciones del texto.

La voz de las mujeres está, entonces, no en la articulación sistemática de sus discursos y diálogos, o sea en la autoría del texto, sino en el registro de su protagonismo y acciones. Este es un elemento que da autoridad a un texto bíblico de mujeres. La pregunta por la autoría, dentro de los parámetros tradicionales de redacción y escritura de un texto, lleva a la afirmación absoluta de que las mujeres no tienen acceso a la escritura, no son alfabetizadas y, por tanto, no pueden ser autoras de los textos bíblicos. Lo que los estudios feministas critican a esta postura es que la pregunta es equivocada, son formuladas para ser respondidas a partir de criterios que cierran las posibilidades para las mujeres. La articulación discursiva de las mujeres está demarcada dentro de moldes patriarcales; es por ello, que retratan generalmente las expectativas de los hombres con respecto a las mujeres.

Para descubrir la voz de las mujeres en los textos bíblicos es necesario preguntarse por la capacidad de transmitir oralmente sus experiencias, para la disposición de actividad literaria en los contextos de organizaciones grupales, por los modelos culturales en los cuales estas experiencias ocurren, y por la construcción de género, imbuido en la lectura e interpretación de los textos bíblicos.

---

[4] *Biblia Pastoral*, Paulinas, 1989; *Biblia Jerusalén*, Paulinas, 1985.

[5] Esta propuesta es desarrollada por Athalya BRENNER e Fokkelien van DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts - Female and Male voices in the Hebrew Bible*, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1996.

En el caso de Proverbios 31, estos criterios presentan algunos problemas con relación al texto y sus interpretaciones. El texto presenta varias acciones de mujeres. La dirección que recibimos de los títulos impide que veamos estas acciones que son practicadas por varias mujeres. El título representa la expectativa masculina de reunir en una mujer (la esposa ideal) todas las funciones que son desarrolladas en el texto. Esta expectativa representa una disminución, subyugación y desprecio de las capacidades de las mujeres. Más allá de construir una idea de "súper-mujer", el ideal impone sentimientos de frustración y culpa en las mujeres, porque nunca se alcanza al modelo idealizado.

Usando los criterios apuntados antes, para descubrir la voz y actuación de las mujeres en los textos bíblicos, se descubre que el sujeto primordial involucrado en las acciones del texto es femenino. A partir de eso, la pregunta por la experiencia de las mujeres que el texto revela, nos muestra que éstas están actuando en diferentes espacios de organización social. Las mujeres están trabajando activamente con la lana y el lino (v.13.19), en el comercio (v.14), en la administración de la casa (v.15.21.22), en la compra y venta de tierra y propiedades, así como en la producción (v.16), en el ámbito de la justicia y el poder público (v.23.31), en las tareas educativas (v.26.28), entre otras actividades.

Al analizar el texto, preguntando por la voz y protagonismo de las mujeres, es posible rescatar el papel de ellas en la organización social del antiguo Israel. Hay una fina línea que une la voz textual y la actuación social, política, económica y religiosa de las mujeres. Para ampliar la esfera de actividades de las mujeres en el mundo de antiguo Israel, es necesario rescatar el papel de ellas en la organización social, tanto en el ámbito público, como en el espacio privado y doméstico.

Lugar y papel de las mujeres en la sociedad del antiguo Israel

En el contexto de la sociedad patriarcal de antiguo Israel, no es posible percibir a la persona individual, desvinculada de la estructura familiar. El mundo doméstico y el mundo público se entremezclan, y no hay cómo hablar de derecho individual, de acuerdo a los parámetros actuales. En este sentido, esta diferencia de organización y estructuración familiar debe ser tomada en cuenta en la interpretación feminista de los textos bíblicos, especialmente debido a la centralidad de los derechos del individuo, que es una reivindicación feminista. En cualquier forma de organización social, la persona existe en la medida que está vinculada al grupo familiar.

Las mujeres ejercen un papel protagónico en esta forma de organización social. El análisis del papel desempeñado por las mujeres debe tomar en cuenta esta conexión entre los espacios públicos y privado. El protagonismo de las mujeres en la esfera doméstica/privada ocurre de diversas formas. De acuerdo con el texto en estudio, las mujeres actúan en el ámbito de la enseñanza, en la transmisión de valores, en las decisiones de la casa, en la socialización de los hijos e hijas, pero también en la producción, en el trabajo del campo, del comercio, en la tejeduría, etc.

Sin embargo, es necesario que en el análisis de la participación de las mujeres en las diversas instancias sean evidentes las diferencias entre las clases sociales. Mujeres de clase alta, que circulan en espacios de la realeza, tienen diferentes formas y posibilidades de participar con relación a las mujeres de clases oprimida o excluidas. Sin embargo, al hacer la diferenciación de acuerdo con los lugares sociales que ocupan las mujeres, la intención es siempre evidenciar los espacios y posibles formas de participación.

Las mujeres son responsables de la producción en el ámbito familiar/doméstico, en el cultivo, almacenamiento y manufacturación de los granos, especialmente el trigo y la cebada. También trabajaban con la aceituna en el procesamiento del aceite; en la plantación de la uva y en la producción del vino. Las mujeres están envueltas en la crianza de ganado, principalmente oveja y cabra, así como ganado bovino. Por consiguiente, ellas eran las responsables de los productos que salían del ganado: la leche y sus derivados, la lana y el cuero, la producción de tejidos y la producción y costura de ropas para el grupo familiar. Ellas también actúan en la comercialización de los productos (Ex 35,25; 2Re 23,7; Prov 31,13.19.22.24).

Las mujeres aprenden pronto a manejar el telar y las herramientas usadas en la tejeduría y en la costura de ropa. Hay evidencias arqueológicas y epigráficas que atestiguan las actividades de las mujeres en la producción de jarrones y recipientes cerámicos para uso doméstico y para el comercio. Esa es otra forma de tecnología que requería un aprendizaje especializado[6]. También las mujeres del ámbito palaciego, reinas y princesas, son retratadas con el telar, en la oficio del hilado y tejido[7].

El telar es símbolo de feminidad y de sexualidad femenina, mientras que el arco y la flecha son símbolos de masculinidad en el contexto del Antiguo Oriente Próximo[8]. En la Biblia Hebrea hay textos bíblicos en los cuales las mujeres aparecen en rituales religiosos con el uso de espejos, a las puertas de la tienda de la congregación, en Ex 38,8 y 2Re 23,7, las mujeres están involucradas en la costura o en el tejido de ropa o "casas" para Ashera[9]. Estos textos pueden evidenciar los vínculos entre las actividades socio-económicas y las prácticas religiosas de las mujeres. El ambiente y los objetos de uso diario son re-significados y revestidos de sacralidad, haciendo parte del mundo simbólico, religioso-ritual de las mujeres.

En las ciudades, las mujeres de clase media eran más dependientes de sus maridos y no tenían espacios de acción como en el campo. En los centros urbanos, ellas eran esposas de oficiales del ejército, de funcionarios del Estado o del templo, de sacerdotes[10]. Sin embargo, las mujeres de la élite no participaban en las relaciones económicas, conforme lo atestiguan algunos textos bíblicos (Am 4,1-3; Is 3,16-4,1). Algunas mujeres son citadas como panaderas, cocineras y perfumistas, ligadas al trabajo en el corte (1Sm 8,11-13); o trabajan en el campo de la música y el canto (Am 8,3; 2Sm 19,36; Est 2,65; Ne 7,67).

La casa, en este sentido, es morada, pero también es una unidad económica, un espacio de producción. Es el lugar donde las relaciones generacionales se dan, con la transmisión de valores y conceptos culturales. Es el lugar donde se da la transmisión de herencia, de bendiciones y de propiedades.

La responsabilidad por la comida requiere el conocimiento necesario para el almacenamiento de la misma, lo que implica tener el control de una gran parte de las funciones económicas de la casa. Y esta era una responsabilidad de las mujeres. En este sentido, es posible hacer una lectura del texto de Prov 31,10-31 a partir de su localización en el contexto del libro. El texto en estudio cierra el libro de Proverbios. Esto empieza, en los primeros capítulos (1-9) con una descripción de la sabiduría personificada como mujer. El libro abre y cierra la narración con ejemplificaciones de mujeres. En la construcción discursiva del libro, la mujer aparece como imagen simbólica de la sabiduría. La sabiduría construye la casa (9,1)... la casa la administra la mujer (31,10-31).

La organización del mundo del trabajo de la mujer, en su casa, es un elemento usado en la construcción del discurso que hace la conexión con la sabiduría. Es una sabiduría que viene de la casa y del trabajo de ellas. La poesía, que es construida a partir de las experiencias de mujeres, refleja la voz de ellas y su definición de sabiduría. Estos conceptos de sabiduría están profundamente enraizados con la organización económica en el cual las mujeres están insertas.

La tradición interpretativa de Proverbios 31 enfatizo una lectura que cargaba a las mujeres de responsabilidades, a partir de una homogeneización del texto, que impuso una idealización de la mujer, vinculándola exclusivamente con la casa, y restringiendo con ello, el papel y el protagonismo de las mujeres en el mundo bíblico. Al hacer nuevas preguntas al tex-

---

6 Carol MEYERS, "Everyday life, Women in the period of the Hebrew Bible", en NEWSON, Carol A., RING, Sharon H. (editoras), *The Women's Bible Commentary*, Kentucky: Westminster/John Knox, 1992, p.247.

7 Phyllis BIRD, "Women - Old Testament", en FREDMANN, David Noel (editor), *The Anchor Bible Dictionary*, New York/London/Sidney/Auckland: Doubleday, 1992, p. 954.

8 Harry A. HOFNER, "Symbols for masculinity and femininity - Their use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic rituals", en *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia: Society of Biblical literature, p.330.

9 Para profundizar esto, ver: Mercedes GARCÍA-BACHMANN, *"Little women" - Social location of female labor in the Deuteronomistic History*, Chicago: LSTC, p.187-189. (tesis de doctorado).

10 Carol MEYERS, *Everyday life*, p.251.

to buscando, no la presencia de una única súper-mujer, sino rescatando las voces y experiencias de las mujeres y su inserción en la organización social y económica, encontramos que ello acarrea una nueva situación de las mujeres en la estructura económica, un nuevo acercamiento a las cuestiones económicas. O sea, hay nuevas preguntas sobre el lugar social tradicionalmente atribuido a las mujeres y cambios en la referencia de las organizaciones económicas de aquel tiempo.

Finalmente, podemos hablar de las mujeres como fuerza y poder, en lugar de "perfectas amas de casa" o "esposa ideal", en un ejercicio de interpretación de Prov 31,10-31.

Elaine Neuenfeldt
caixa postal 14
Sao Leopoldo/RS
93001-970
Brasil
elainenf@terra.com.br

"Y ver la parte buena de todo su trabajo" (Eclesiastés 3,12)

Anotaciones sobre economía y bienestar en la vida del Eclesiastés

Resumen
El texto trata asuntos de la época de surgimiento, estructura y temas centrales del libro de Eclesisastes o Qohélet. Este libro bíblico es una reflexión crítica en la cual se hace la pregunta central sobre el real provecho del trabajo bajo el sistema de dominación de la época. La afrimación de que todo es *hebel* sobrepasa la obra, pero en ella también se destacan utopías para el tiempo presente, en el sentido de *carpe diem* como forma contestataria a la lógica de la fugacidad en el sistema de trabajo esclavizante en Judá, en la la mitad del siglo III a.C.

Abstract
The text deals with issues of dating, structure and central themes of the book of Ecclesiastes or Cohelet. This biblical book is a critical reflection, in which the central question is the actual use of work under the system of domination of that time. The statement that all is hebel runs through the writing, but in it utopias for the present time are also highlighted in the sense of the *carpe diem* as a contestatory way to the logic of fugitiveness in the enslaving working system in Judea in the middle of the III century b.C.

Eclesiastés o Qohélet es un libro que intriga y desafía dentro del canon bíblico, porque sus contenidos no son directa o fácilmente funcionales para programas de vida, de lucha y de resistencia. Es una obra repleta de elementos contradictorios. Por otro lado, esta obra también desafía, porque al igual que el libro de Job, presenta una visión de Dios, en buena medida, no disponible e indescifrable. Sin embargo, con la trascendencia de Dios, el ser humanos pasa a ser fuertemente destacado en sus vicisitudes, fragilidades y transitoriedad y fugacidad de la vida y de la historia. Hay una tendencia a la afirmación de la subjetividad del sujeto, desvinculado de esquemas mecánicos de retribución. El Qohélet, en su lenguaje y estructura literaria compleja, deja entrever elementos de utopía o a de una "razón utópica"[1], en el que, la valorización de lo cotidiano, del tiempo presente, del placer y de la corporeidad tienen un lugar importante y hasta central. El viejo dicho de *Carpe diem* gana relevancia en esta obra.

El presente artículo es una modesta contribución sobre el tema de la economía y el bienestar de la vida en el libro de Eclesiastés. En la última década hubo una fuerte investigación sobre el Qohélet, que dio como resultado un número significativo de publicaciones, especialmente obras que comentan el libro como un todo[2] u obras que se detienen en aspec-

---

[1] Elsa TAMEZ, "La razón utópica de Qohelet", en *Pasos*, n.52, San José, DEI, 1996, p.9-23

[2] Ver Ludger SCHWIENHORST-SCHONBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück (Kohelet 2,24) - Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, Freiburg/Basiléia/Viena, Herder, 1992; C.G. BARTHOLOMEW, *Reading Ecclesiastes - Old Testament Exegesis and Hermeneutical Theory*, Roma, Biblical Institute Press, 1998; Eric S. CHRISTIANSON, *Narrative Strategies in Ecclesiastes*, Sheffield, JSOTS Academic Press, 1998; P. BROWN, *Eclesiastes*, London, John Knox Press, 2000; Elsa TAMEZ, *When the Horizons Close - Rereading Eclesiastes*, Nova York, Orbis Books, 2000; Thomas KRUGER, *Kohelet* (Prediger), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 2000; Michael V. Fox, *The JPS Bibel Comentary – Eclesiastes*, Nova York, Jewish Publication Society, 2004.

tos específicos[3]. En el fondo, este libro bíblico desafiaba a los intérpretes para su aparente ausencia de esperanza y utopía. Con razón afirma Elsa Tamez que "en la década de los noventa, la insistencia de trabajar el tema de la esperanza, revela una situación de crisis de la esperanza y la necesidad de reconstruir la utopía"[4]. Así, la intención de los lectores o intérpretes se proyectaba sobre la propia obra a interpretado. Sin duda, las incertidumbres político-ideológicas que generaban los cambios mundiales en la década de 1990, que afirmaban "el fin de la historia" y la no existencia de alternativas fuera del capitalismo neoliberal, constituían desafíos para la investigación en este libro bíblico. Sin embargo, las reflexiones y nuevas perspectivas, que vienen surgiendo como inspiraciones fruto de las varias ediciones del Foro Social Mundial, hacen aparecer nuevas esperanzas de que "otro mundo es posible". En el campo de la investigación bíblica, el Qohélet y la literatura sapiencial en su conjunto tienen un lugar importante.

Los asuntos de economía y cuidado de la vida serán discutidos paralelamente con las cuestiones introductorias sobre la época de surgimiento, estructura de la obra y los temas centrales. Estas notas se hacen necesarias para la comprensión de la temática propuesta, aunque existen buenos artículos y libros en que estos asuntos son muy bien esbozados[5], pero no son necesariamente presupuestos en la lectura del texto presente.

Época

El surgimiento del libro de Eclesiastés está situado en la segunda mitad del siglo III a.C., entre los años 250 y 190 a.C. muy probablemente en Jerusalén[6]. Con esta datación, el libro del Eclesiastés es ubicado bajo el tiempo de dominación de los Ptolomeos, herederos egipcios de una parte del imperio griego de Alejandro Magno, que disputaban el control sobre el corredor siro-palestinense con los Seléucidas, ubicados en Siria. Este es probablemente el tiempo "bajo el sol" (Qoh 1,3), un tiempo que parece enigmático como el andar de los vientos (Qoh 1,4-11), poco transparente en su estructura de poder. Es un tiempo de mucha dinámica económica-comercial, que hace huir del tiempo presente, por la negación de la plenitud de vida con relación al trabajo. Esta contextualización, obviamente condiciona la interpretación de los contenidos del libro, pero se debe dejar claro que la atribución de otros sentidos es posible. Después de todo, el texto de Eclesiastés, como tantos otros, pasa por varios procesos de lectura y relecturas, lo que agrega diversos sentidos al texto como tal.

En el período de los Ptolomeos, Judá es simplemente una provincia pequeña, casi al margen de la historia, sobre la cual hay una fuerte imposición externa de contribuciones, impulsada internamente por una pequeña élite agrario-urbana que participa en la rentabilidad de las transacciones. La ciudad y el templo de Jerusalén deben haber desempeñado un papel importante en esta constelación, dado que la administración estaba básicamente en manos de los sacerdotes. La agricultura judía, ya desde el período Persa, está más orientada a los productos agrícolas nobles como el vino y el aceite, destinados para la comercialización en el exterior, es decir, a otras partes del reino Ptolomeo y de los otros reinos.

Informaciones históricas sobre la época dan cuenta de que una de las principales interferencias externas sobre la vida agraria y clánica de Judá en el periodo ptolomaico fue el

---

3 Por ejemplo Bo ISAKSON, *Studies in language of Qoheleth with special emphasis on the verbal system*, Upssala: Uppsala University Papers, 1997; Shannon BURKES, *Death in Qohelet and Egyptian Biographies of the late period*, Missoula, Society of Biblical Literature, 1999. Para una revisión crítica de la investigación hasta finales de la década de los 80, ver Diethelm MICHEL, *Qohelet*, Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

4 Elsa TAMEZ, "La razón utópica", p.9.

5 Vale la pena destacar el texto de Elsa TAMEZ, "La razón utópica", así como también su libro *When the horizons close*. Ver tambien Sandro GALLAZZI, "O teste dos olhos, da mesa e do túmulo - Uma chave de leitura do livro de Qohelet", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, n.14, 1993 [= en GALLAZZI, Sandro e RIZZANTE, Ana Maria, *Ensaios sobre o pós-exílio*, vol.2, Macapá, 2004, p.61-79; Ivo STORNIOLO e Euclides BALANCIN, *O livro de Eclesiastes* - Trabalho e felicidade, São Paulo, Paulus, 1990 y José VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabedoria e sábios em Israel*, São Paulo, Loyola, 1999, p.167-224.

6 Hay autores que proponen la localización y surgimiento del libro, o partes de él, en Alejandría de Egipto.

reordenamiento de las unidades territoriales.[7] La provincia o "hiparquia" de Judá era subdividida en distritos administrativos menores, interrelacionados con ciudades griegas (*polis*) u ordenadamente alrededor de éstas. El centro del poder estaba en Alejandría; en cada unidad, dentro de la jerarquía establecida (Qoh 5,7), los administradores debían obediencia al gobernante mayor, proveyendo la remesa de tributos destinados al centro del poder.

Este reordenamiento territorial y administrativo resultaba también en una profunda injerencia en las relaciones tradicionales de posesión y propiedad de la tierra en Judá. Como había una tendencia general a concebir los territorios dominados como "latifundio real", los verdaderos propietarios de las tierras pasaban a ser considerados sirvientes o esclavos en su propia tierra. En eso reside una de las bases del esclavismo antiguo.[8] En términos concretos, las familias israelitas tenían que trabajar como sirvientes en su propia tierra, entregando casi toda la producción en forma de impuestos y contribuciones. Este sistema de explotación, muy ordenada y eficiente, alcanzaba a las aldeas más distantes de Israel, no dejando mucho margen para la esperanza y cambios, por lo menos no en tiempos del Qohélet, que ve el mundo bajo el prisma del determinismo y la inmutabilidad social.

Presupuestos y crítica

Como parte de la literatura sapiencial de la Biblia, el libro de Eclesiastés representa una voz, o varias voces, de la llamada "crisis de la sabiduría", de la cual, también el libro de Job es expresión. Tal crisis no se caracteriza por la pobreza de reflexión, sino precisamente por la reflexión crítica sobre un tipo de pensamiento sapiencial hebreo que entra en crisis, frente a la pobreza y cambios abruptos en la propia vida e historia del pueblo hebreo de este período.

Como obra de reflexión crítica, el Qohélet recoge y analiza críticamente elementos de la cultura tradicional judía, y también de la cultura griega. El libro, pues, respira una tensión entre estas dos grandezas.[9] Los elementos tradicionales no son descartados por el Qohélet, sino que tienen presencia en sus reflexiones, en la medida que son citados y críticamente analizados. Se verifica, así, una inserción y pertenencia crítica del Qohélet, dentro del conjunto de tradiciones formativas que influyen en el pensamiento hebreo.

De la tradición hebrea, el punto principalmente criticado es el sistema del pensamiento que preconiza una relación de causa-efecto, típico de la sabiduría clásica de Israel. En este sentido, tradicionalmente se afirmaba que la causa de gracia o desgracia en la vida de las personas, residía en sus propias acciones. Tal relación de retribución puede concebirse, tanto en la horizontalidad de las relaciones sociales, como en la verticalidad de las relaciones del ser humano con la Divinidad. En último caso, el ser humano es siempre responsable de su propio destino, pero siempre dentro de una concepción retributiva. Así, el celo en el trabajo llevaría al bienestar social y a la riqueza; ser sabio conduciría a la estima y consideración. Pero, los infortunios ocurrían como fruto de la negligencia o pecados del ser humano. Es muy probable que tal tipo de pensamiento haya sido manejado, sobre todo, por las élites, y también por el sacerdocio, a partir del templo.

---

[7] Herbert DONNER, *História de Israel e dos povos vizinhos*, vol.2, São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, 1997, p. 497-506. Ver también Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus - Studien zu ihrer Begegnung unter der Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr.*, Tübingen, Paul Siebeck, 1969, e Peter SCHAEFER, *Geschichte der Juden in der Antigke - Die Juden Palästinas von Alexander dem Grossen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1983, p.29-42.

[8] Ver Ciro Flamarion S. CARDOSO, *Trabalho compulsório na antiguidade - Ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*, São Paulo, Graal, 3ª edición, 2003, y también Milton MELTZER, *História ilustrada da escravidão*, Rio de Janeiro, Ediouro, 2003.

[9] Eso es bien destacado en la obra de SCHWIENHORST-SONBERGER, *Nicht im Menschen*, p.233-332, y también en Robert MICHAUD, *Qohelet y el helenismo*, Estela, Editorial Verbo Divino, 1988.

En la óptica del Qohélet, este sistema tradicional de causa-efecto no consigue explicar más la realidad, conduciendo a una ruptura entre tradición y experiencia (7,15-16; 8,12-14).[10] Los infortunios de la vida no pueden seguir siendo explicados por la acción o negligencia de las personas o del mismo Dios. Esta era también la cuestión central del libro de Job: una respuesta a través de la concepción de una simbólica del mal fuera del ser humano, representada en las figuras de Satanás, Beemot, Leviatán, criaturas capaces de interferir negativamente en la vida de las personas. El Qohélet, sin embargo, no sigue esta lógica de discusión sobre la teodicea. El objetivo de su pensamiento crítico es una relativización de todos los valores tradicionales divulgados por la sabiduría clásica (poder, conocimiento, riqueza, trabajo, posteridad, culto, etc.). En sus reflexiones, la certeza de lo inevitable de la muerte constituye un elemento fundamental.

Hay también algunas discusiones de elementos del pensamiento griego. Para la filosofía griega, el bienestar y la felicidad de la persona residen en la iniciativa y perseverancia del propio ser humano para su efectividad, dentro de una idea de posibilidades ilimitadas, con supresión de todos los elementos no disponible. En parte, el Qohélet comulga con estas ideas, pero continúa afirmando que la felicidad y el bienestar son, de alguna forma, regalos de la Divinidad; son una "porción" (*heleq*) destinada por derecho a toda persona.

Estructura

Muchos estudiosos del libro de Eclesiastés se esfuerzan en el asunto de la estructura de la obra. El problema principal son las contradicciones obvias en el contenido del libro. En la investigación se percibe básicamente dos tendencias. Una afirma que no es posible reconocer ninguna estructura general de la obra, porque se trata sólo de un conjunto de frases individuales, con algunos bloques temáticos que se restringen a los capítulos iniciales. Otros, sin embargo, afirman que se puede reconocer estructuras de composición, no sólo en los capítulos iniciales, sino en toda la obra; algunos autores llegan a identificar una estructura quiásmica de siete partes[11].

Entre los trabajos más recientes, la propuesta de estructura que me parece más convincente es la de entender el libro de Eclesiastés a partir de la lógica y composición de tratados dialógicos en el estilo de la diatriba griega, es decir, un tema es discutido y analizado dialógicamente desde varias perspectivas. "La idea principal generalmente es colocada, de manera programática, al inicio de la obra, y después es aplicada a varias situaciones cotidianas y desplegadas a la luz de temas y motivos, tomados de la tradición"[12]. Se trata de una especie de tratado del maestro[13] que analiza y elucida un tema a la usanza de la filosofía antigua, es decir, con constantes preguntas en busca del conocimiento. Esa perspectiva ayuda resolver las contradicciones de la obra, a través del recurso de citas tomadas de la tradición y analizadas

---

10 Sobre esto ver Frank CRÜSEMANN, "Die unveränderbare Welt - Überlegungen zur 'Krisis der Weisheit' beim Prediger (Kohelet)", en STEGEMANN, W. (editor), *Der Gott der kleinen Leute*, vo l.1 (sobre Antiguo Testamento), Munique/Berlim, Chr.Kaiser Verlag, 1979, p. 80-104.

11 Esta es la propuesta de Norbert LOHFINK, *Kohelet*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1986, p.10, asumida en otros trabajos, por exemplo en Ana Flora ANDERSON y Gilberto GORGULHO, *Os sábios na luta do povo*, São Paulo: CEPE, 1991, p. 94. Esta estructura quiástica propone los siguientes elementos: **A:** 1,4-11: cosmología cíclica; **B:** 1,12-3,15: antropología; **C**: 3,16-4,16: crítica social I; **D:** 4,17-5,5: crítica de la religión; **C':** 5,7-6,10: crítica social II; **B':** 6,11-9,6: ideología y sabiduría; **A':** 9,7-12,7: cosmología del futuro.

12 Ludger SCHWIENHORST-SCHONBERGER, "Das Buch Kohelet", en ZENGER, Erich y otros, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart/Berlim/Colônia, Verlag W.Kohlhamer, 1995, p.263-270, citado p.264.ç

13 El nombre *qohelet* puede derivar de una función del maestro que congrega para una discusión crítica, pasando luego a ser un nombre propio. En las seis veces que el término aparece, siempre tiene su tendencia masculina, asociada con la figura ficticia del rey, lo que revela un molde redacional de la obra. En tres pasajes aparece como alguién que habla: al inicio (1,2), al final (12,8) y en centro de la obra, el término *qohelet* aparece con tendencia femenina; se trata de un participio feminino. Eso, en conjugación con el hecho de que Qohélet recuerda a *megilot*, donde predominan figuras femininas, lleva a algunos estudiosos a pensar en el Qohélet como figura feminina, representativa de otras, que un día tuvieron el coraje de hablar. Ver GALLAZZI, Sandro, "O teste dos olhos", p. 65.

críticamente, pero que no son claramente identificadas como tales, generando contradicciones. A esto se le ha dado el nombre de "teoría de las citas", como modelo explicativo del surgimiento del libro[14].

En la perspectiva de entender el libro de Eclesiastés como derivado del género de la diatriba, el texto puede ser estructurado de la siguiente manera[15]:

1,1 Titulo
- **1,2** Marco y versículo temático (*hebel*)
  - **1,3-3,22** Parte I: desarrollo y respuesta de la pregunta por el contenido y por la condición de posibilidad del bienestar humano.
  - **4,1-6,9** Parte II: discusión con una comprensión anterior del concepto de bienestar y relativización de valores tradicionales, en vista de la determinación del valor supremo
  - **6,10-8,17** Parte III: discusión con otras concepciones de bienestar
  - **9,1-12,7** Parte IV: Llamado a la alegría y la acción eficaz
- **12,8** Marco y versículo temático (*hebel*)

12,9-14 dos epílogos

Temas fundamentales

Según esta estructura, la referencia al término hebreo *hebel* constituye el marco externo de todo el texto (1,2; 12,8) y hábilmente recorre las varias partes de texto, hasta contabilizar 29 veces. La adecuada comprensión del término *hebel* constituye, sin duda, una clave de lectura de todo. *Hebel* significa simplemente 'vacío', 'nada', 'soplo'. Un matiz más exacto del término depende del contexto, pero siempre expresa, en sentido amplio, 'pasajero', 'efímero', 'inútil', 'absurdo'. Elsa Tamez afirma también que puede entenderse el término en un sentido más trivial como 'suciedad' o 'mierda', como indicación de la inversión de las relaciones sociales[16]. De cualquier manera, es importante darse cuenta que el término portugués '*vaidade*', "vanidad" en español, no expresan cualquier preocupación con la estética, como lo expresa el sentido-común, sino sólo derivados del latín *vanitas*, que expresa el sentido básico de 'en vano'. El superlativo del término, hecho por el Qohélet, en la expresión *habel habelim* indica un grado de absurdo percibido en el contexto vivido. La realidad es un 'vacío de vacíos', un ' vano de vanos', 'nada de nada', etc. El término *hebel*, junto a la expresión estereotipada "y todo es un correr detrás del viento" (1,14.17; 2,26) indican una evaluación crítica negativa de la realidad. Ambos expresiones se aplican a valores consagrados en la tradición sapiencial, siendo éstos relativizados delante de un juicio negativo de la realidad filosóficamente cuestionada. Las varias partes de la obra van desenmascarando los elementos argumentativos, pero también lanzando algunos esbozos propositivos.

Además del marco y del verso temático con la expresión hebel, es importante destacar la pregunta-clave en Qoh 1,3, que se repite con leves modificaciones en 2,22 y 3,9: "¿Cuál es el lucro (*yitron*) para el ser humano en todo su trabajo (*'amal*) con que se fatiga bajo el sol?" Algunos términos merecen atención en esta pregunta programática.

El primero es el concepto *'amal*, traducido aquí como 'trabajo'. Es un término que, de 75 veces que aparece en la Biblia Hebrea, 35 están en el Qohélet.[17] No es el término usual

---

14 SCHWIENHORST-SCHONBERGER, *Kohelet*, p. 265; del mismo autor: *Nicht im Menschen*, p.5-7.

15 SCHWIENHORST-SCHONBERGER, *Kohelet*, p. 265.

16 Elsa TAMEZ, "La razón utópica", p.10.

17 Ver a respecto G. RAVASI, *Qohélet*, São Paulo, Paulus, 1993, p.53.

para trabajo, sino que designa mucho más que el trabajo esclavizante[18], que provoca fatiga en aquellas personas que lo realizan. Podría traducirse de manera más trivial como 'trabajo arduo', 'relación'. De cualquier manera, expresa una intensa actividad laboral o comercial que, por su dinámica y estructuración, no permite ver los resultados de la actividad hecha.

En estrecha conexión con *'amal* viene otro término hebreo *yitron*, que se traduce aquí como 'lucro', y que literalmente significa 'aquello que sobra', 'resto'. Es un término derivado de la raíz hebrea *yatar* que significa 'dejar atrás', 'hacer sobrar', 'dejar escapar'. También este término se encuentra 18 veces en el Eclesiastés. El término puede referirse al ámbito de las transacciones comerciales, indicando la ganancia de este tipo de actividad para quien las realiza. En el Qohélet, sin embargo, este término de la tradición comercial es utilizado para hacer la pregunta filosófica fundamental: ¿qué es lo que realmente le queda al ser humano de todo su trabajo bajo el sol?". En este sentido puede ser entendido de manera más amplia y no sólo restringido al ámbito de las relaciones económicas. El Qohélet pregunta por el verdadero 'provecho' de una vida con muchos 'relaciones' bajo el sistema de trabajo esclavizante. La pregunta por el 'provecho' es, al mismo tiempo, una pregunta por la posibilidad del sentido y calidad de vida.

El término *'adam* tiene aquí, probablemente, una connotación en el sentido de "género humano"[19]. Una restricción posible sería entender el término como designativo del ser humano dominante, quizá el rey, lo que podría sostenerse con los pasajes iniciales, en los que el Qohélet se refiere al rey (Qoh 1,12-2,11), para demostrar la transitoriedad y falta de sentido de tal empresa. También la expresión "bajo el sol" es significante para su polisemia, que puede indicar, de una manera general, la dimensión cosmológica, pero también puede ser entendido como referencia velada al sistema de dominación egipcio-ptolomaica, cuyos gobernantes llevaban una bandera con el sol como símbolo de su poder.

El pregunta-programa en Qoh 1,3 recibe varias veces una respuesta temática negativa: "todo es en vano (*hebel*), un correr detrás del viento" (2,11.17). Para el Qohélet, que realiza una percepción fina de la realidad del mundo de la economía y el trabajo – a ejemplo de los profetas pre-exílicos -, la máxima de la tradición sapiencial de que *cada trabajo hace provecho* (Prov 14,23) no tiene sentido. Lo mismo ocurre con el optimismo emprendedor referido en Job 28,3-4.9-11, que es entendido negativamente. El resultado efectivo de la acción humana bajo este régimen 'debajo el sol', entendido como mundo duradero, como determinismo social, es una eterna transitoriedad en el vivir y en el tener. Es hebel. El Qohélet percibe una intensa inserción de los campesinos y los clanes judíos de la época en el engranaje de un trabajo fatigante para atender los intereses ptolomaicos y de la élite local (Qoh 4,1). Tal tipo de trabajo es hebel. Para la perspectiva de Eclesiastés, se puede aplicar muy bien un proverbio moderno: *"el pobre es como el disco del embrague; mientras más trabaja, más liso es"*.

La transitoriedad profunda del vivir y del tener, según la percepción del Qohélet, está inserta en la gran dinamicidad del sistema ptolomaico. En verdad, fuera del mundo narrativo del Qohélet, todo era nuevo en este sistema. Había una verdadera tecnocracia en la dominación helénica[20] que se expresaba a través de su gran eficiencia administrativa; la economía fluía muy rápidamente, pero el bienestar humano de los grupos dominados perdía también, rápidamente, su calidad.

La pregunta fundamental de Eclesiastés es por aquello que, efectivamente, quita en el ser humano el trabajo cansado "debajo el sol". En la primera parte (1,4-3,22), se niega que el verdadero provecho, bienestar y cuidado de la vida, estén en la búsqueda de la sabiduría, en la acumulación de bienes materiales, en el trabajo y en la dominación. El seudo-Salomón es ideológicamente condensado en el progreso de las reflexiones. El concepto general de *hebel* se aplica en cada ámbito señalado. En la segunda parte (4,1-6,9), la pregunta programá-

---

18 Elsa TAMEZ, "La razón utópica", p.11.

19 SCHWIENHORST-SCHONBERGER, *Nicht im Menschen*, p. 18-20.

20 Stephan de JONG, "Sai do meu sol! Eclesiastes e a tecnocracia helenística", en *RIBLA*, n.11, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 66-74.

tica por el verdadero provecho es repasada en el análisis de otros valores tradicionales: la vida de trabajo sin relaciones humanas efectivas de amistad y compañerismo (4,1-16), la dedicación a la religión (5,1-7), de nuevo las riquezas materiales (5,8-6,0). Todo ello está bajo la señal del *hebel*. En la tercera parte (6,10-8,17), se analizan los valores de la sabiduría y su comparación con el tropiezo; también se analiza la relación con las autoridades, así como las desigualdades en la vida. De eso resulta que es mejor llevar una vida de moderación, ni demasiado ni poco, porque el futuro es siempre una incógnita[21]. En el cuarta parte (9,1-12,7) predomina un tono más optimista. Permanece la percepción básica que la vida tiende a ser transitoria, sin embrago, ya despunta, con más énfasis, una invitación a la alegría y a la acción eficaz para el bienestar en la vida.

En la óptica del Qohélet, la posibilidad de bienestar y cuidado de la vida, perdía la batalla contra la velocidad económica de la tecnocracia helénica. Desde la óptica del mundo del trabajo de los dominados, según la percepción de Qohélet, no había muchas salidas y alternativas viables. Los horizontes parecían ser cerrados, sin apertura a la esperanza futura y sin mucha memoria del pasado[22]. La utopía posible debía consistir en la vivencia más plenamente posible del tiempo presente: *¡Carpe diem*!

Utopías para el presente

A partir de la pregunta fundamental de Qoh 1,3, y a la luz de un juicio general negativo de la realidad, experimentada como *hebel*, Eclesiastés postula, en siete momentos, sus propuestas de utopía para el tiempo presente. Las formulaciones varían de un pasaje a otro, sin embrago, en ellas se repiten algunos elementos temáticos.

- 2,24: "nada hay mejor para el ser humano que comer, beber y hacer ver lo bueno de su trabajo";
- 3,12-13: "reconocí que no hay nada mejor entre ellos [el ser humano] que alegrarse y hacer el bien en su vida; y también que el ser humano coma, beba y vea lo bueno en todo su trabajo debajo del sol";
- 3,22: "y vi que no hay nada mejor que se alegre el ser humano en sus tareas, pues eso es una porción de él;
- 5,17-18: "es lo que se ve como bueno y bonito: comer y beber y ver lo bueno en todo el trabajo, con que [el ser humano] se fatiga debajo del sol, durante el número de los días que Dios le concede, pues ésta es su porción. Y [vi] también que todo ser humano, a quién Dios da riqueza y recursos, lo vuelve capaz de comer y beber su parte, y de alegrarse en su trabajo; ése es regalo de Dios";
- 8,15: "y que exalte la alegría, porque no hay nada mejor para el ser humano, debajo del sol, que comer y beber y alegrarse; esto lo acompañará en su trabajo por los días de su vida, que le da Dios bajo el sol";
- 9,7-9: "ve, come con alegría tu pan y bebe de buen corazón tu vino, porque Dios se alegra con tus tareas; por todo el tiempo sean blancos tus vestidos y haya aceite en tu cabeza, hasta que dejes de existir; vive la vida con la mujer que amas, todos los días de tu vida, en tu finitud, pues esta es la porción de la vida y trabajo que realizas bajo el sol";
- 11,1-2: "tira tu pan sobre la faz de las aguas, que después de muchos días la encontrarás; da una porción para siete e incluso para ocho, porque no sabes qué mal ocurrirá a la tierra."

En cinco de estas proposiciones positivas aparece el "comer y beber" (2, 24; 3, 13; 5, 18; 8, 15; 9, 7-9) como indicativo para el gozo de una vida de bienestar. Es verdad que en la

---

21 En esta línea, la propuesta de llevar una vida moderada, probablemente fue influenciada por los elementos de la filosofía popular griega, sobretodo de los cínicos y los ascéticos. Ver JONG, "Sai do meu sol", p.73-74

22 Ver especialmente Elsa TAMEZ, *When the horizons close*, y Elsa Tamez, *"La razón utópica"*.

crítica de algunos profetas pre-exílicos, el "beber" estaba asociado a los excesos de consumo en la *dolce vita* de la corte (Am 4,1; 6,1-7) o al estilo de vida típico de los gobernantes (Jr 22,13-19). Es posible que haya algún tipo de vicio en este tipo de lenguaje, sin embargo, es mejor entender el comer y beber como elementos factibles, visibles y sensibles, de una vida realizada, de bienestar dentro del ciclo vital que se dirige a la muerte y que está marcado por el no-sentido, el *hebel*.

En la misma línea del pensamiento sigue la expresión "y ver el bien de todo su trabajo" (2,24; 3,13). Normalmente, la expresión es traducida por "disfrutar", "gozar". El sentido es, en sí mismo, correcto, pero cabe resaltar que se trata de una relación de proximidad óptica y de estética con el producto del trabajo. Podría ser indicativo de la riqueza que se acumula delante de los ojos. Pero, a partir del contexto esbozado y delante de la transitoriedad de la vida y de las cosas materiales, en el cual, el sistema de producción es fatigante y fugaz, la relación visual y estética del fruto del trabajo, del producto concreto –obra de las manos, es motivo de alegría y gran satisfacción. En este sentido, "ver el bien de su trabajo fatigante" es una propuesta sutil contra la volatilidad de los productos agrarios judíos, destinados a atender los intereses y "mercados" externos, en lugar de materializarse para el disfrute real de las personas en la tierra y del lugar donde son producidos. Comer y beber, y ver lo bueno de su trabajo, no es solamente una propuesta resignada, indicativa de algún tipo de disfrute hedonista de las cosas materiales de la vida, sino que constituyen una propuesta indicativa para las relaciones de macro-economía. La primacía en las relaciones económicas debe estar en la satisfacción de las necesidades básicas de la vida (comer y beber), incluyendo, obviamente, las fiestas como momentos de *eternización* del presente, en gratuidad y en relación de contacto visual duradero con los productos de la actividad humana. Lo importante es vivir intensamente los momentos gratificantes de la vida; cuerpo y sensualidad están en primer plano en las reflexiones. Así despiertas esperanzas[23].

Dentro de las propuestas positivas del Eclesiastés, se destaca la referencia a la "porción" (3,22; 5,17; 9,9). El término hebreo *heleq* (*ou helqah*), como derivado de la raíz verbal *halaq*, "repartir, dividir, dar como porción", proviene del lenguaje jurídico de relaciones de propiedad de la tierra[24]. El término significa, más exactamente, la parte que, por derecho, pertenece a la familia o al *pater familias,* dentro de las tierras de la comunidad o del clan. Es un término sinónimo de *nahalah*, que puede indicar la herencia de un país o tierra (Miq 2,4). En Eclesiastés, el uso de este término es significativo, porque indica que el comer y beber, como resultado del trabajo, es un derecho fundamental de la persona. Aquí el Qohélet disiente de la sabiduría tradicional que afirmaba que el bienestar en la vida debe ser entendido como retribución o premio por las acciones del ser humano. En medio de la transitoriedad y dentro de la intensa dinámica comercial del sistema ptolomaico que significa una profunda perturbación externa sobre la dinámica cotidiana propia de las familias y clanes en las aldeas y ciudades, no puede haber mucho espacio para la debida retribución del actuar humano. Antes, es necesario afirmar un derecho fundamental e inalienable a comer y beber y disfrutar de la alegría de la relación estética con el producto de su trabajo, y una relación amorosa y erótica con las personas. También la dimensión de la solidaridad se vislumbra como posibilidad para superar estructuras injustas.

Ese derecho fundamental e inalienable de la persona humana está teológicamente fundamentado. El derecho al bienestar es un regalo de la divinidad, pero no en el sentido de premio o retribución –como afirmaba la sabiduría tradicional de Israel, ni como premio por una actividad ilimitada, como pensaban sectores de la filosofía griega. Ese derecho se deriva del gobierno de Dios sobre el cosmos. Para el Qohélet, la Divinidad o 'el Dios' (*ha-' elohim*) tiene una grandeza no-transparente, indescifrable, por tanto, no manejable de manera mecánica, dentro de un pensamiento retributivo. Al no usar el nombre propio "Yavé", el Qohé-

---

23 Hay reflexiones interesantes en el texto de Jorge Luis RODRÍGUES GUTIÉRREZ, "Enquanto há vida há esperança - As pequenas e firmas esperanças do dia-a-dia em Qohélet", en *RIBLA*, n.39, Petrópolis, Vozes, 2001, p. 74-81.

24 H.H.SCHMID, artículo *hlq*, "teilen", en JENNI, Ernst y WESTERMANN, Claus (editores), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Munique/Zurique, Christian Kaiser Verlag, vol. 2, 1984, p. 576-579.

let parece mantener una postura de alejamiento con relación a las grandes tradiciones teológicas del pueblo hebreo. Dios es, para el Qohélet, una grandeza que no puede ser cuestionada, que es indescifrable; La búsqueda siempre se queda en la etapa de discernimiento, adaptada al tiempo de cada persona.

Limitaciones

Esa propuesta de vivir intensamente los momentos gratificantes de la vida tiene algunas limitaciones. Una de ellas es que no se aplicaría a todas las personas en aquel contexto judío de dominación ptolomaica, porque muchos ya habrían perdido sus tierras y la posibilidad de disfrutar de sus frutos. La segunda es que, muy probablemente, el Qohélet representa un tipo del pensamiento vinculado con sectores dominantes de Judá, pudiendo ser un aristócrata frustrado[25]. Algunos sectores populares, posiblemente ligados a la profecía y a la apocalíptica que estaba surgiendo, que defendían una memoria más eficaz de los valores éticos y teológicos de la tradición de Yavé, no se ven representados en estas utopías de disfrute de lo cotidiano[26]. A pesar de la probable ubicación social del asunto que discute el libro, hay que tener en cuenta que se trata de un texto contestatario y desestabilizante del orden social, aparentemente inmutable, del sistema ptolomaico. El Qohélet aparentemente no tiene la fuerza de fe profética y apocalíptica, pero sus reflexiones sobre el aprovechamiento del tiempo presente, como posibilidad de bienestar y vida intensa, son importantes en un contexto de lucha y militancia hoy. En palabras de Qohélet, también las personas pobres y oprimidas pueden ver representados sus dolores y deseos. No es que para todos, el libro empezó a ser parte de los *megilot*, constituyéndose en memoria litúrgica de resistencia. Sin caer en la trampa del magnificar el presente, a través de la constitución del sujeto como consumidor, el *carpe diem* del Qohélet es una bella contribución dentro del canon bíblico y, como tal, inspiración para la búsqueda de una vida de bienestar para todas las personas, en convivencia sabia con toda la creación.

Haroldo Reimer
rua 115 G, n.10 - Setor Sul
Goiânia/GO
74085-310
Brasil
h.reimer@terra.com.br

---

25 Uno de los trabajos más críticos que avalan la interrelación entre pensamiento y clase social en el Qohélet es el artículo de Frank CRÜSEMANN, "Die unveränderbare Welt". En este texto, el autor llega a afirmar que "El Qohélet piensa a la sombre del dinero y refleja sólo una clase social, que está en contraposición a las clases oprimidas" (p. 102).

26 Sobre esto, ver Elsa TAMEZ, "La razón utópica", p.23.

Elogio a la prudencia económica transgresora (Lucas 16,1-8)

Resumen
Este ensayo busca entender la parábola del administrador prudente, dentro de su contexto histórico-social y jurídico. Reflexionar sobre los procesos de traducción e interpretación de este texto y sus consecuencias en la descalificación moral del personaje. Sugiere una revisión de esta interpretación, a partir de la praxis económica de personas que insertas en un sistema de dominación, transgreden sus normas con estrategias en favor de la vida amenazada por relaciones de dependencia, deuda y empobrecimiento.

Abstract
This article tries to understand the parable of the prudent steward within its socio-historical and legal context. The article discusses procedures of translation and interpretation of this text, hose consequence is the moral disqualification of the protagonist. Proposed is a revision of this interpretation from the economic praxis of persons who, working within a system of domination, transgress its norms through cautionary strategies in favour of a life that is threatened by relations of dependency, endebtedness and impoverishment.

El Evangelio de Lucas, también en sus parábolas, deja entrever una sociedad dividida entre hombres ricos y mucha gente pobre, y entre ésta, muchas personas esclavas. Esta literatura, como otras de su época, se produce a partir del reflejo de varias y diferentes experiencias dentro del sistema esclavista romano, que repercute en otros sistemas organizacionales y de identidad, como lo era el religioso, que intenta sobrevivir o constituirse dentro de ese contexto.

Mi objetivo, en este ensayo, no es elaborar una visión económica global del evangelio de Lucas[1], sino afinar la sensibilidad para percibir las realidades históricas conflictivas y complejas, subyacentes en algunos textos y sus interpretaciones. Aquí dedico la atención a Lucas 16,1-8. Aun sabiendo que el capítulo forma parte de una unidad temática, estructurada concéntricamente, no puedo detenerme a analizar todo el conjunto. Dejo asentado entonces que yo me centro en una parte, consciente que ella se inserta en un todo, y lo refleja.

La parábola del administrador que debe presentar cuentas a su señor está inserta en la segunda parte del Evangelio de Lucas (9,51-19,44), que presenta la subida de Jesús, con sus discípulas y discípulos de Galilea a Jerusalén. En términos literarios, en cuanto parábola, esta perícopa hace parte del material discursivo sobre Jesús, pudiendo ser entendida como una "narrativa parabólica"[2] que presenta un ejemplo raro. Así sería su estructura interna:

16,1a - Introducción
6,1b-7 - Desarrollo
16,8 - Conclusión[3]

---

[1] Sobre la visión económica general en Lucas, tenemos buenas contribuciones en RIBLA. Véase por ejemplo, René KRÜGER, "La conversión del bolsillo - La isotopía económica en el evangelio de Lucas", en *RIBLA*, Ecuador, RECU, vol. 30, 1998, p. 98-128.

[2] Los géneros literarios son descritos detalladamente en Uwe WEGNER, *Exegese do Novo Testamento - Manual de metodologia*, São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 1998, p. 207 en el contexto.

[3] Pudieramos considerar los vv. 9-13 como parte íntegrante de esta narración, en forma de dichos de admonestación, temáticamente vinculados a la parábola. Sin embargo, no tenemos tiempo ni espacio para ello.

Franklyn Pimentel Torres nos proporciona elementos importantes para la comprensión de las parábolas en el Evangelio de Lucas[4]. En cuanto composición lucana, la composición pretende contemplar y sugerir respuestas a problemas o preocupaciones comunitarias, como la postura y actitudes cristianas ante la realidad de pobreza, y la administración del dinero dentro de esta situación. En este sentido, se enfatiza, la solidaridad con las personas pobres como señal de pertenencia a Dios y la primacía de la persona sobre el dinero.

Hacemos un elenco, aquí, de algunos aspectos histórico-sociales que pueden contribuir a la comprensión de la parábola de Lc 16,1-8.

Cuestiones histórico-sociales

En el imperio romano se reforzaba el sistema esclavista, con algunas características como la concentración de feudos en manos de unos pocos señores, generalmente políticos: la urbanización y la producción mercantil, aspectos que también están presentes en el contexto de Lc 16. Como parte intrínseca de la lógica de aquel sistema, "la esclavitud proveía la mano de obra permanente, en el campo y en la ciudad, y el trabajo libre servía de complemento ocasional"[5]. La esclavitud era una institución jurídico-legal que garantizaba que las personas esclavas sean adquiridas de diversas maneras: como prisioneros de guerra, mantenidos bajo el poder de soldados veteranos que habían ganado tierras del Estado, vendidos en el mercado público, a causa de su nacimiento; como prenda por deudas contraídas... los esclavos eran traídos de todos los pueblos y culturas, salidos de todos los extractos sociales, portadores de conocimiento en todas las áreas, perdedores de tierras y propiedades que antes ellos administraban... Por esto, no es de extrañar que muchas de estas personas esclavas eran destacadas para la administración de propiedades, sólo que ahora bajo el yugo de la esclavitud. Pienso que este es el caso en Lc 16,1-8.

En este contexto esclavista, el latifundio constituía la mayor expresión de poder y riqueza de la clase dominante, siendo también la principal fuente de riquezas acumulativas y expansivas, especialmente a través del trabajo de esclavos. El latifundista, normalmente, era también un gran comerciante (acaparador) que, viviendo en la ciudad, asumía cargos políticos. Para poder vivir así, el hombre rico necesita a alguien que administrara sus bienes.

La existencia de los administradores (*oikónomos / epítropos*), entre la mayoría esclava, era muy difundida en la antigüedad[6]. En los escritos de Platón y Aristóteles que tratan sobre las relaciones económicas que perduran durante siglos, trasluce la dificultad de un señor que quiere combinar el trabajo de administración de sus propiedades y el deseo de dedicarse al arte de la filosofía y a la vida en la ciudad. Por consiguiente, escoge de entre sus esclavos a alguien educado y sabio, para nombrarlo administrador encargado de cuidarlo todo y aumentar la capital de su señor. Se trata de un cargo de confianza que garantiza una mejor posición para el esclavo, e incluso la posibilidad de obtener una ganancia para adquirir su liberación futura[7]. El esclavo administrador (*oikónomos*) se distingue del esclavo trabajador (*ergátes*) por el carácter de su trabajo intelectual, y no corporal; ellos ejercen una función de liderazgo y autoridad sobre las otras personas esclavas, que trabajan por día o como arrendatarias. Para escoger

---

4 Franklyn PIMENTEL TORRES, "O abismo que separa e rompe a fraternidade (Lc 16,19-31)", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol. 44, 2003, p. 103-110.

5 Ciro Flamarion S.CARDOSO, *Trabalho compulsório na antiguidade - Ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*, Rio de Janeiro: Graal, 3ª edición, 2003, p. 69.

6 Sobre esclavos administradores en la antiguedad, véase Hans KLEES, *Herren und Sklaven - Die Sklaverei im oikonomischen und politischen Schriftum der Griechen in klassischer Zeit*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975, p. 68-71.76-78.107-108.226. Nestor O. MÍGUEZ, "O império e os pobres no tempo neotestamentário", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol. 5/6, 1998, p. 85-86 dice que los esclavos administradores también conseguían "acumular fortunas, conseguidas como prestamistas".

7 Sobre esto, véase también Nestor O. MÍGUEZ, "Escravos no império romano - O caso de Onésimo", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, v. 28, 1997, p. 94, donde se cita Lc 16,1-10 para hablar de los "medios lícitos e ilícitos" para conseguir un salario. Para el autor, también Onésimo pudo haber sido administrador de Filemón o su artesano aprendiz. Sobre el salario, véase también Milton MELTZER, *História ilustrada da escravidão*, Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

a sus administradores, el señor observaba también los aspectos psicológicos del esclavo, que revelaran que era alguien con conciencia económica fuerte. Al señor le cabía la tarea de controlar y supervisar el trabajo del esclavo-administrador, para garantizar así sus ganancias y prohibir la auto-promoción de esclavo-administrador, a través de actos de corrupción.

El escritor romano Varro, del siglo I, en un tratado sobre agricultura, describe como los señores deben cuidar sus latifundios, a través de la administración delegada a algún esclavo, capaz e instruido. El mismo podía actuar como administrador y capataz, supervisando también el trabajo de los otros esclavos y personas que trabajaban por días. Este autor recomienda a los señores que los esclavos-administradores deben ser muy idóneos y experimentados, deben recibir algunos privilegios en la distribución de comida, debe dársele alguna propiedad y una compañera esclava para que tenga hijos, puesto que así se vuelve más estable y con sentido de pertenencia al lugar. Este escrito enfatiza la preocupación que se tenía con los propietarios, hombres adinerados que vivían en las ciudades, y cuyas propiedades eran administradas por esclavos-intendentes, que estaban entrenados para este tipo de trabajo, dado que la persona esclava común "no le importaba el éxito o las ganancias de la granja"[8]. Por lo tanto, con estas indicaciones se esperaba que haya más dedicación y fidelidad de parte del esclavo-administrador.

La necesidad y la existencia del ecónomos/administradores, por consiguiente, era común en la realidad socio-económica y jurídica del siglo I. Y esto vale tanto para el contexto grecorromano como para el judío. Para entender Lc 16,1-8 es necesario adentrarse un poco más en la pregunta por el "derecho de representación" vigente en aquel tiempo, y que se basaba en tres principios básicos[9]: a) la persona autorizada ("administrador") actúa en lugar de quién lo autorizó ("hombre rico"), representando sus intereses de ganancia y expansión de propiedad. Los negocios realizados implican derechos y responsabilidades para quien delega el poder, por tanto, las consecuencias jurídicas son responsabilidad del señor; b) esta representación no autoriza la práctica de delitos que perjudiquen al señor. Cualquier acción que sea contraria a los derechos del señor es de responsabilidad exclusiva del representante; c) un representante siempre actúa en la función de las responsabilidades recibidas. Este principio legal es importante en dos sentidos: todos los negocios realizados son autorizados y legítimos; este principio regula la relación recíproca entre los dos, y en caso de irregularidades, ninguno de los dos dispone de medios legales contra el otro. En el caso de Lc 16 esto significa que el "hombre rico" no podía exigir del "administrador" una indemnización por la ganancia perdida, ni tampoco el "administrador" podía exigir una compensación para el despido del trabajo o por los daños morales inherentes a la acción tomada por el "hombre rico".

Frente a esta exposición general sobre la situación jurídica de la relación entre el administrador y el propietario, quiero analizar el texto de Lc 16,1-8 para ahondar en lo que éste dice sobre la actuación del administrador dentro de la lógica económica vigente en el sistema esclavista de producción y dominación romana.

Sobre traducciones, interpretaciones y escuelas...

Lo que motivó este ensayo fueron exactamente algunos comentarios sobre este texto. Hay poco material exegético latinoamericano sobre el mismo. Lo que tenemos viene de fuera, y muchas veces lo reproducimos. Es común afirmar que Lc 16,1-8 es un texto complicado y sin duda, de "difícil interpretación"[10]. Esta interpretación, sin embargo, viene marcada por "los lugares e intereses vivenciales". En este sentido, se habla del administrador como si fuera "un delincuente... sin garantía de escrupulosos... y sin futuro...; el hombre no es ningún

---

8 Para mayores detalles, véase Milton MELTZER, *História ilustrada da escravidão*, p.126-131.

9 Las siguientes son informaciones extraídas de Dieter PAULY, "'Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon' (Lk 16,13)", en Kuno FÜSSEL y Franz SEGBERS (editores), "*...so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit" - Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie*, Luzern/Salburg: Exodus/Anton Pustet, 1995, p. 187-188.

10 Pablo RICHARD, "O evangelho de Lucas - Estrutura e chaves para uma interpretação global do evangelho", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol.44, p.25.

paradigma..., sino ¡un ejemplo horrendo!... un fraude (v.1); él aumenta la falsificación de documentos;... un delincuente como modelo, que causa escándalo en la Iglesia y en la exégesis[11]. Una persona sólo puede actuar así porque, "después de ser abandonado por su señor, cae totalmente en todas las profundidades demoníacas"[12]. En todo caso, se trata de un corrupto que actúa ilegal e inmoralmente. Dentro de este flujo interpretativo, no hay una exégesis que, por lo menos, se pregunte y se preocupe por el destino del administrador que perderá su cargo; ¡no hay una exégesis por lo menos se alegre con la disminución de la deuda y de sus consecuencias para las personas empobrecidas!... ¡Todos ellos están sumamente interesados por la integridad patrimonial del hombre rico! Por eso es que se encuentran inevitablemente en un callejón de salida difícil y se extrañan del hecho de que Jesús (¡no puede ser él!) termine elogiado a alguien así...

Esta es sólo una breve y parcial mirada a las opiniones, prejuicios y medios que son dominantes y que van siendo exteriorizados en forma de traducción, exégesis, interpretación y catequesis. Las traducciones que tenemos en portugués nos inducen a estas interpretaciones. Dicen que el administrador "gastó / defraudo los bienes", que él es un administrador "injusto" etc.

Por ello, un primer cuestionamiento es si podemos entender la acción del administrador, descrita en Lc 16,1, como un "defraudar los bienes" de su señor, para que caracterice a aquel hombre como "injusto", como lo quieren las interpretaciones dominantes. Según el texto, alguien denunció la acción del administrador como *diaskorpídzo*. Este verbo, en la Antigüedad, significa "extender" y "dividir" personas y cosas. En el Nuevo Testamento, (*dia*) *skorpidzo* aparece pocas veces, usado en el sentido de "extender", "dispersar" (Lc 1,51; 11,23; 15,13; 16,1; Mt 12,30; 25,24.26; 26,31; Mc 14,27; Jn 10,12; 11,52; 16,32; He 5,37; 2Cor 9,9 = Sal 112,9).

¡Es interesante que sólo para los pasajes de Lc 15,13 y 16,1 es que se lo quiere usar para significar la acción de "gastar", "desperdiciar", sin remitirnos a otro material literario contemporáneo![13] Y es tal significado, sin argumentos u otras referencias, lo que caracteriza toda la historia interpretativa de estos textos en el sentido de descalificar moralmente a las personas que realizan una acción, como son los casos del hijo joven y del administrador. Respecto a ambos, sin embargo, los textos apenas afirman que "daban/distribuían" bienes.

Es oportuno y necesario notar que, en el judaísmo de la época, esta forma de trabajar con los bienes, dando/distribuyendo –también en forma monetaria, ¡es bastante conocida y elogiada! Así, el rabino Elieser, preocupado en extender los lazos sociales y familiares a través de la solidaridad económica, afirma: "¿qué se hace para tener más hijos? La gente da/distribuye su dinero entre las personas pobres"[14]. Dentro de aquella cultura socio-religiosa, ¡esta es una forma de hacer justicia! Así también el apóstol Pablo se encuentra en esta tradición judía, cuando cita Sal 112,9 para argumentar la colecta para las personas empobrecidas de Jerusalén: ¡da/distribuye a los pobres, y su justicia permanece para siempre!" (2Cor 9,9). Más tarde, el Padre de la Iglesia, Crisóstomo en una homilía utiliza el término *skorpídzo* con el sentido de "extender la abundancia"[15].

Por tanto, léxicamente el texto no descalifica al administrador, moralmente hablando, por el hecho de "dar/distribuir" bienes, ni afirma que él estaba actuando de manera fraudu-

---

11 Joachim JEREMIAS, *As parábolas de Jesus*, São Paulo: Paulinas, 1976, p. 43-44.182-183.

12 Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1961, p. 318, citando a Preisker.

13 MICHEL, verbete *skorpídzo etc.*, en G. FRIEDRICH (editor), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 1964, vol. 7, p. 419-424. En la p. 423, él afirma que la palabra *diaskorpidzo* se usa eventualmente como "desperdiciar", "gastar", sin mayores referencias. Y es exactamente este uso el que supera las interpretaciones de estos dos textos de Lucas. Véase también A. A. TRITES, verbete "Reunir/Espalhar", en L. COENEN e C. BROWN (organizadores), *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, vol. 2, São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2112-2113.

14 bBB 10b *apud* MICHEL, verbete *skorpídzo* etc., p. 421. La tradución (en portugués) pertenece a la autora.

15 Apud MICHEL, verbete *skorpídzo* etc., p. 423.

lenta o injusta. Esta, sin embargo, es la interpretación dominante del texto. La razón para tal interpretación se sitúa, a mi modo de ver, en otro campo: se trata de una interpretación que adopta –consciente o inconsciente, pero con consecuencias económicas-morales nada ingenuas-, la perspectiva del sistema dominante que impone sus reglas sobre las formas de organización para todas las personas y culturas que se encontraban en relación de subordinación e dependencia. Separarse de estas reglas o vivir otras forma reguladoras en varios niveles de relación –también la solidaridad y el compartir- se entendía y condenaba como una trasgresión de aquella orden impuesta, oficial y legal. La interpretación dominante se colocaba, no sólo al lado de señor, sino también interviniendo en su defensa, es decir, en defensa de su patrimonio. Así, sí el término (*dia*)*skorpidzo* indica negocios en los que se involucra bienes, y entre ellos, también el dinero, entonces no hay ninguna duda ninguno de que "dar/distribuir" estos bienes contradice la lógica de la acumulación, de los bancos y de los intereses (Mt 25,24-26). Si esto es así, distribuir los bienes del señor es actuar contra los intereses del mismo, es transgredir las órdenes de ese sistema, dado que esta praxis no garantiza la ganancia y la expansión de patrimonio del señor, sino que pone en riesgo el mantenimiento del *statu quo*. Ésta es una situación que el texto, simplemente, verifica e informa, pero sin calificarla ni expresar opinión negativa de juicio.

Un segundo cuestionamiento que me gustaría esbozar, está ligado con la insinuación y la afirmación interpretativa de que este administrador sea "injusto". Esto normalmente se dice con relación a la estrategia y acción del administrador, desencadenadas después de la amenaza de su señor de quitarlo de ese cargo que le garantizaba algunos privilegios a él. La parábola dedica la mayor parte de su espacio a la reflexión, planificación y acción consecuente (16,3-7). El texto trae a colación un proceso profundo de reflexión de quién se siente acorralado y con dificultad para lograr otro tipo de trabajo como esclavo[16]. El protagonista ni siquiera pierde tiempo intentando justificar o aclarar su inocencia. El hecho es que él está frente a la inminente pérdida de su cargo de administrador, y que deberá rendir cuentas sobre su administración (16,2). ¿Qué hacer ante esta situación y en perspectiva que todo será peor?

Quizá el administrador, ejerciendo su cargo de confianza y privilegios, ya había recogido suficientes ganancias como para comprar su libertad. Pero, aun siendo libre, continuaría teniendo vínculos de dependencia con su ex-señor. Si no prueba el camino de la liberación, será fatalmente rebajado de su posición socio-económica. Además, no podemos olvidarnos que, al perder su cargo –justa o injustamente-, él estará moralmente descalificado de su mejor ambiente, socialmente rebajado de su estatus y profesionalmente perjudicado. Si fuera anciano o enfermo, su situación sería aún peor. ¿Qué hacer después de todo?

El v. 4 apunta al resultado de esta reflexión: ¡El protagonista sabe lo que debe hacer, cómo hacerlo y para qué hacerlo! ¡Antes de rendir cuentas y perder su cargo, él se valdrá de sus poderes legales representativos y buscará asegurarse de que no estará en la calle! Él no hará nada ilegal. Actuará dentro de la legalidad garantizada, por cuanto él es el administrador, y en esta acción, él subvertirá –como ya lo hizo distribuyendo los bienes- la lógica de la legalidad, colocándola al servicio, no de su señor, sino de las personas que fueron empobrecidas en las relaciones de dependencia y deuda con aquel señor. Si es que existe fraude y corrupción, cuando, como afirman las interpretaciones, entonces ¡estas consisten exactamente en eso! Y es con esta acción que el administrador garantizará para sí mismo el derecho a la hospitalidad: ¡"para que me acojan en sus casas"! la hospitalidad es una institución social de la antigüedad, y significa más que sólo comida y casa; implica la oportunidad de trabajar junto a las personas que lo hospedan, garantía de protección delante de las autoridades locales, posibilidad de frecuentar los lugares de reunión y celebración[17].

---

16 Tanto el término *skapto* = "cavar a terra", cuanto *epaitéo* = "mendigar" son utilizados en el Nuevo Testamento sólo por Lucas (6,48; 13,8; 16,3; 18,35). El primero remite al duro trabajo en el campo, que normalmente era realizado por los esclavos, trabajores por días y arrendatarios; el segundo hace referencia a la mendicidad realizada por personas enfermas.

17 Sobre esta cuestión, se puede ver Ivoni RICHTER REIMER, *Women in the Acts of the Apostles - A Feminist Liberation Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, p. 117-127.

¿Pero, qué hará para garantizar ese derecho a la hospitalidad? El texto revela el resultado de su rápida reflexión: él llama a cada uno de los deudores (*chreoféiletoi*) de su señor (16,5) que, por la formulación *hena hekaston* pueden ser muchos más que los dos aquí presentados. Los llama individualmente. Cada negocio es tratado por separado. Las deudas pueden haberse originado en contratos de arrendamiento de tierras, en la compra y transporte de mercaderías en gran escala. Sin embargo, no lo podemos decir con certeza. Cada deudor responde por su propia grámmata, es decir su "documento de deuda", que está en manos del acreedor, en este caso, de su representante legal, el "administrador".

Estos documentos de deuda existen, tanto en el derecho grecorromano, como en el derecho judío. Se trata de un documento legal unilateral, escrito y firmado por el deudor (o por alguien autorizado por él), que está bajo al cuidado del acreedor o de su administrador. Los descubrimientos arqueológicos permiten una reconstrucción de estos documentos: eran pequeñas tablas de madera, revestidas de cera, en el cuales se escribía la cantidad de la deuda, los bienes hipotecados y las condiciones del pago. Estas tablas eran divididas en dos o tres "partes", que se cerraban con un candado perfecto. Estas eran selladas con cordones incrustados con el sello de cera del acreedor. Sin la pericia, conocimiento y ayuda del acreedor o su representante legal, era imposible modificar el contenido de estos documentos (lo que sólo podía ser hecho por el deudor), porque la tabla debía recibir un nuevo sello, y este no podía ser dañado para que no falle la validez del documento[18]. Así, el escrito del deudor, los testimonios y el sello del acreedor atestiguaban la veracidad y legalidad de la información.

En lo qué se dice respecto al derecho judío, es importante destacar que fueron encontrados documentos de deudas –con nombres, valores, condiciones de pago, bienes hipotecados- de los siglos I y II, en grutas del desierto de Judá, al nordeste del mar Muerto, lo que atestiguan la existencia de documentos de deudas de origen judío. Los documentos contractuales de deuda y de matrimonio (*kethuba*) encontrados en estas grutas tienen valor histórico-legal, y atestiguan que el derecho judío se encuentra en una posición especial en el mundo antiguo, en el sentido que éste es entendido como parte integrante de la religión judía[19].

Con respecto a estos documentos de deuda, A. Gulak[20] ya hizo una primera contribución histórica, aportando interesantes paralelos y diferencias entre literatura talmúdica y la literatura jurídico-legal en el mundo grecorromano: la diferencia fundamental consiste en el hecho que el derecho talmúdico judío prohíbe la práctica de la usura y la práctica de la prenda del cuerpo del deudor (o de sus parientes); semejante es la práctica de hipotecar los bienes que garantizan el pago de una deuda en el plazo estipulado; en el caso de que el bien hipotecado tenga un valor superior al de la deuda, la diferencia será entregada al deudor. En todos los casos, hay siempre dos testigo, como mínimo, que atestiguan las transacciones tanto de la deuda como del pago de la misma. Por lo tanto, estas cuestiones económicas son de dominio público, realizadas legalmente.

Esta pequeña incursión en el mundo de los documentos de deudas, quieren contribuir a la comprensión de la acción de "nuestro" administrador. Él llama a los deudores de su señor. El texto transpira la situación del momento. Todo es corto, rápido: ¡todo tiene prisa! Es la prisa de una vida que se está redefiniendo...

---

18 Descripción conforme a las informaciones obtenidas en Dieter PAULY, "'Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon' (Lk 16,13)", p. Descrição conforme informações obtidas em Dieter PAULY, "'Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon' (Lk 16,13)", p.187-202.187-202.

19 Sobre esto, véase Elisabeth KOFFMAHN, *Die Doppelurkunden aus der Wüste Judá - Recht und Praxis der jüdischen Papyri des 1. und 2. Jahrhunderts n.Chr. samt Übertragung der Texte und deutscher Übersetzung*, Leiden: Brill, 1968, p. 6-7: los contratos de deuda están transcritos en hebreo y griego, traducidos y comentados en las p. 67-70.77-103. Véase comentarios sobre direchos y deberes económicos de hombres y mujeres en la *kethuba*, en Ivoni RICHTER REIMER, *Vida de mulheres na sociedade e na igreja - Uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos*, São Paulo: Paulinas, 1995, p. 34-37.

20 A. GULAK, *Das Urkundenwesen im Talmud im Lichte der griechisch-ägyptischen Papyri und des griechischen und roemischen Rechts*, Jerusalém: Verlag Rubin Mass, 1935, p. 114-125.

Las deudas son grandes, y ambas están registradas *in natura*[21]. El primero debe 100 "bats" de aceite. El "bat" es una medida hebrea, es un recipiente hueco, que podemos llamar barril. Cada barril corresponde a 36,5 litros, vendidos a una media de 10 denarios. La suma total de la deuda es de 3650 litros de aceite, que suman un total de 1000 denarios. En términos de producción agraria, cada olivo producía una media de 120 kilos de aceituna de que las que se extraía 25 litros de aceite. Por hectárea se plantaba 22 olivos. Para pagar la deuda de una solo vez, se necesitaba la producción de 146 olivos, plantados en 6 o 7 hectáreas de tierra. La reducción de la deuda que deberá ser registrada por escrito en el documento de deuda, por el propio deudor (16,6: ¡escribe rápidamente!), es del 50%, lo que corresponde a 1825 litros de aceite, es decir un total de 500 denarios. El otro hombre debe 100 "coros" de cereal. El "coro" también es una medida hebrea, un recipiente hueco en el que cabe 275 kilos de cereal. La suma total de la deuda es de 27500 kilos de cereal. En término medio, cada "coro" costaba 25 denarios, por la que la deuda sumaba un total de 2500 denarios. Para cancelar la cantidad de la deuda *in natura*, se necesita 42 hectáreas de tierra. La reducción de la deuda es del 20%, lo que corresponde a 5500 kilos de cereal, es decir 500 denarios. Considerando que una persona consumía anualmente, en término medio 260 kilos de cereales, podemos concluir –si pensamos en una familia de 5 personas- que la reducción de la deuda significó 4 años de alimento diario necesario, salvaguardando la semilla para el plantío.

¿Cómo podríamos entender esta reducción de la deuda, diferente en porcentaje, en cuanto el monto de la deuda, pero iguala en su valor monetario? No son muchos los exegetas que se hacen esta pregunta. Aun así, en la historia interpretativa, se encuentran dos hipótesis: una, apoyándose en la inmensa cantidad de documentos antiguos, sostiene que, en la reducción de la deuda, se trataría de una devolución de los intereses[22] que, después de haberse calculado, estaban incluidos en la cantidad de la deuda. Con esto, y tratándose de personas judías que realizan el negocio[23], el administrador estaría rescatando la Torá en su prohibición de la usura. La otra propuesta sugiere que la cantidad reducida sería una cantidad agregada a la deuda para garantizar los honorarios del administrador[24]. Esta hipótesis destaca más la supuesta acción fraudulenta del administrador, ahora también en relación con los deudores. Sin embargo, es totalmente inviable frente a las evidencias de antiguos documentos de deudas que, como vimos antes, no incluyen ninguna cláusula de honorarios o provisión para el agente. Además de estas hipótesis, podríamos mencionar otra posibilidad que contempla simplemente la necesidad del propio administrador de arreglar las deudas para que, en compensación, los deudores de su señor lo acojan en sus casas (v. 4); así el monto de la deuda reducida sería parte de su plan estratégico.

Sea como sea, la parábola nos pone delante de una reducción real de deudas, realizad por el administrador dentro de la legalidad a él otorgada por su señor, aun cuando en la ejecución él no está actuando en favor de los intereses de su señor, para lo que vimos anteriormente, él deberá asumir toda la responsabilidad. Esto, sin embargo, en la dinámica del texto y ante la urgencia del tiempo, no hace parte de la reflexión y no es motivo de preocupación. Además, esto no será considerado y estimará en v. 8...

---

21 De acuerdo a Nestor O. MÍGUEZ, "O império e os pobres", p. 84-85, a pesar de la monetarización de la economia, había dificultades geo-políticas para la metalización de la misma. Este es, a mi modo de ver, uno de los motivos por los cuales muchos contratos de deuda eran firmados con claúsulas de cumplimiento *in natura*. Los datos referentes al monto de la deuda fueron tomados principalmente de Dieter PAULY, "'Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon' (Lk 16,13)", p. 189-190.

22 J. Duncan M. DERRET, *Law in the New Testament*, Londres, 1970, p. 48-77. En esta dirección, véase también Dieter PAULY, "'Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon' (Lk 16,13)", p. 188-189, donde él argumenta que la diferencia porcentual en el cobro de los intereses se justifica por el hecho de que el aceite era fácilmente adulterado. En este sentido se puede ver también L. L. MORRIS, *Lucas - Introdução e comentário*, traducción de Gordon Chown de la obra de 1974, São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 233.

23 Joachim JEREMIAS, *As parábolas de Jesus*, p.182, afirma que se debe presuponer "circunstancias galileas", siendo el hombre rico un grande propietario de tierras.

24 Esta opinión es defendida por FITZMYER, 1985, p. 1101.

Por ello, regreso al cuestionamiento anterior: en que medida el administrador de Lc 16 puede, a partir de su acción, puede ser entendido como "injusto", "criminal" etc. ¿Será que el texto está diciendo esto?, o ¿es esta una manera como los traductores y comentaristas interpretan una realidad dentro de la cual, las personas –como aquel administrador, actúan y, a partir de la cual, Jesús convoca a sus discípulas y discípulos a actuar de manera semejantemente creativa y prudentemente sabia? En todo caso, la exégesis dominante se encuentra en una situación incómoda ante un texto donde el Señor toma al administrador como modelo para la acción querida por Dios... En este ensayo, percibo al administrador y su actuación de manera diferenciada.

Una de las razones por la que los autores afirman que el administrador es injusto es la traducción de la expresión *oikónomos tes adikías* (Lc 16,8) como "administrador injusto/ deshonesto". Literalmente, la expresión significa "administrador de la injusticia"[25] que se lee con *mamona tes adikías* ("mamon de la injusticia", 16,9). Cuestiono la traducción común en las Biblias y comentarios que entienden *tes adikías* de forma adjetivada[26], atribuyendo un predicado que caracteriza al administrador como "injusto", "infiel", "deshonesto", etc. Es interesante que ningún traductor o comentarista se preocupe por explicar porqué "Lucas", que domina muy bien el idioma griego, no utiliza aquí, directamente el adjetivo *ádikos* "injusto", para decir eso que los traductores quieren... Si quisiera "Lucas" identificar al administrador como injusto, ciertamente usaría la expresión adjetiva, como se encuentra en 16,11 (to adikô mamona).

En mi parecer, al elogiar al administrador, debido a su actuar astutamente prudente (16,8), el texto, sutilmente, avala la globalidad del sistema de mamon como ambiente y origen de la injusticia, dentro del cual también este administrador vive y trabaja, en relaciones de complicidad o conveniente dependientes. Al actuar por cuenta propia y en su propio interés, él se distancia de este ambiente y forja otra forma de complicidad, pero con los deudores de su señor, construyendo relaciones de solidaridad entre las personas dependientes. Comportándose de manera diferente a las reglas del sistema, y subvirtiendo aquello que garantiza su mantenimiento. Hacer amigas y amigos con el mamon de la injusticia (16,9), pero sin adherirse a la lógica del mamon injusto (!). Ese es el actuar de este administrador...

Aquí lo que importa es resaltar lo siguiente: la traducción y la consecuente interpretación dominante, caracteriza al administrador como injusto y, con ello, consiguen desviar la atención sobre la situación de injusticia, en cuanto expresión de un sistema de explotación. La función de tal traducción y exégesis es presentar al administrador de tal forma que lo descalifican moralmente, y con esto se individualiza la injusticia, no reflejándola sistemáticamente, a partir de la metafísica de economías que generan pobreza, esclavitud y muerte.

Desde una perspectiva latinoamericana de liberación, podemos interpretar la parábola de Lc 16,1-8 como un instrumento importante que desmontó y continúa desmontando "el esquema mental simbólico" de una economía acumulativa dominante. Este "esquema mental simbólico de Jesús está en total contradicción con el de su sociedad"[27]. La parábola expresa "una lucha simbólica"[28], representante de una de las dos mentalidades opuestas. Aun discrepando con los conceptos inmorales que Gonzalo Guerreiro aplica al protagonista de la pa-

---

25 Cf. Pablo RICHARD, "O evangelho de Lucas", p. 25.

26 Para tal traducción, los comentaristas y traductores europeos argumentan con la gramática griega neo-testamentaria de BLASS e DEBRUNNER, 11ª edición, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, p. 109-110, que sugiere que estamos delante de un *genitivo de cualidad* hebraizado, ¡que tiene paralelos en otras gramáticas griegas! Las versiones brasileñas se basan en aquellas traduciones, sin siquiera discutir la gramática. Obsérvese que la misma estructura parabólica y lingüística es utilizada tambien en Lc 18,1-8. Véase Ivoni RICHTER REIMER, "O poder de uma protagonista - A oração de pessoas excluídas (Lucas 18,1-8)", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol. 25, 1996, p. 63-73. El uso de *adikía* en el genitivo, refiriéndose a un sistema de injusticia, es característico de Lucas (Lc 16,8.9; 18,6; He 1,18), y es encontrado apenas en Sant 3,6 y 2Pe 2,13.15.

27 Sobre las parábolas como vivencia de práxis liberadora y como expresión de sistemas simbólicos con sus respectivas inversiones, véase Gonzalo M. de La TORRE GUERREIRO, "As parábolas como expressão simbólica de libertação - Primeira abordagem do tema", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol. 9, 1991, p. 103

28 Gonzalo M.de La TORRE GUERREIRO, "Solidariedade, goelança e parábola - As parábolas, expressão e escola de goelança", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol. 18, 1994, p. 81.

rábola, considero oportuna y acertada la reflexión sobre la confrontación de dos campos simbólicos opuestos, uno caracterizado por la injusticia y otro, por la justicia.

Con el presente ensayo de traducción e interpretación de la parábola, uno de los resultados fue salvaguardar al administrador de Lc 16, poniéndolo seguro frente a tantas lecturas - censuras moralizantes realizadas por las traducciones e interpretaciones. Al mismo tiempo, fue posible observar su acción de forma diferenciada, dentro de un contexto amplio de injusticia, del cual, junto a los demás deudores, él mismo es víctima. En cuanto tal, y dentro de su espacio de trabajo dependiente, él no reproduce la "prudencia" sistémica que está apenas interesada en garantizar y extender el patrimonio del señor. Dentro de sus límites, él actúa en la lógica de una "prudencia" subversiva, hetero-tópica, que pone los valores del compartir, de la hospitalidad, de los beneficios de una reducción de la deuda, de lo bueno de su propia vida, por encima de los intereses del capital acumulado... Esta prudencia es condenada desde el punto de vista de quién detenta y defiende el patrimonio dominante, pero es elogiada, desde la perspectiva de las personas beneficiadas por esta acción.

Finalmente, y por lo mismo, quiero contemplar a la persona que expresa el elogio al administrador que actuó de forma astutamente prudente. Podemos entender el v. 8 como la parte conclusiva de la parábola, propiamente dicha, pero como en otras parábolas, hay un cambio de personaje que, en 16,9 introduce el veredicto: "y yo le digo" Para quien está organizando el evangelio, la memoria le recuerda al Señor Jesús. ¡Este Jesús es también trasgresor, como el administrador! A él le gustaría observar a Jesús en la misma línea de lucha contra las estructuras de poder. Lo hace brevemente a partir de la estructura global del Evangelio de Lucas[29], específicamente en su camino de subida y llegada a Jerusalén. En el capítulo 16, en la subida a Jerusalén, Jesús confronta al mundo de los 'hombres ricos" con la voluntad de Dios; se trata de un desempoderamiento del capital socialmente acumulado para los latifundistas y grandes comerciantes, y simultáneamente de un empoderamiento de las personas que van empobreciendo y perdiendo su dignidad dentro de este sistema. En Lc 19,45-48, ya en Jerusalén, Jesús confronta al mundo del templo por su relación con el comercio y el Estado; se trata de un desempoderamiento del capital del templo, fuente de explotación de la mayoría del pueblo creyente, y de un empoderamiento para la práctica gratuita de la espiritualidad. En Lc 20,20-26, Jesús confronta el capital del Estado romano con la dinámica económica del Reino de Dios; se trata del desempoderamiento de la máquina económica tributaria, fuente de empobrecimiento, pérdida de tierra y de vida de miles de personas; se trata también de un rescate de un derecho divino para garantizar y preservar la libertad y la justicia. Este es, pues, el Señor Jesús, el que elogia a aquel administrador, debido a su praxis trasgresora.

Dentro de este panorama mayor, podemos entender el elogio al administrador, por el hecho de que él ha redireccionado la economía del (des) orden establecido por un sistema de acumulación y explotación, por la construcción de unas relaciones orientadas por el cuidado, el compartir y la solidaridad de un sistema comunitario, que tiene en la hospitalidad una de las referencias del movimiento de Jesús, y su sobrevivencia.

Como vimos, el administrador actuó en interés propio frente a la inminente pérdida del cargo de confianza y su privilegio.Explícitamente, él no actúa por motivaciones o principios religiosos, sin embargo, su acción y sus consecuencias para las personas endeudadas, contemplan una exigencia profundamente religiosa, fundamentada en el derecho social de las personas empobrecidas, dentro del judaísmo y del movimiento de Jesús. En el fondo, hay que acoger seriamente la acción del administrador, que es contraria a la espectativa económica de la lógica dominante –que no corresponde a la lógica de la "economía divina"- ¡no está, de hecho, realizando parte de las demandas de Torá! El perdón y reducción de las deudas, así como la inversión de las relaciones de poder por una lógica de compartir y hospitalidad es una fuerte insistencia que traspasa el Evangelio de Lucas. Podemos verlo desde el Magnificat de María, la predicación inaugural de Jesús en Nazaret, la hospitalidad de Marta, la

---

29 Cf. Pablo RICHARD, "O evangelho de Lucas", p.8

conversión de Zaqueo, la ofrenda de la viuda pobre..., hasta el alojamiento de Jesús y sus discípulos, en Emaús y en aquel último compartir del pan, los peces y la miel.

Estos pueden ser algunos de las motivos por los que el Evangelio de Lucas recuerda el hecho de que Jesús –el gran transgresor- elogie la transgresión creativa y subversivamente prudente del administrador, dentro de un sistema económico que masacra la creación de Dios. Y talvez sea, precisamente, esta creatividad económica *trasgresora,* la que el Señor Jesús pone como referencial paradigmático para sus discípulas y discípulos, a fin de que hagamos *¡otro mundo posible!* Que utilicemos –así como el afdministrador- los conocimientos y las estrategias de economía para devolver la libertad a las personas y países endeudados, para recomponer cuerpos que están muriendo por falta de pan, tierra y cuidado...

Ivoni Richter Reimer
rua 115G, n.10
Setor Sul
Goiânia/GO
75085-310
Brasil
ivoni@ucg.br
ivoni_rr@hotmail.com.br

El sistema pecaminoso, la ley y los sujetos en Romanos 7,7-25[1]

Resumen
La autora relee Romanos 7,7-25 a la luz de la realidad que experimentan los excluidos con la ley, en un mundo económicamente injusto y cuya relación con la ley es funesta. Parte de la afirmación de que el término ley en Pablo no se reduce a la *torah*, ni a una ley positiva como la romana, sino que abarca una lógica que tiene la capacidad de ser fácilmente absorbida por el pecado y llevar a la muerte.

Abstract
The author re-reads Rom 7,7-25 in light of the reality experienced by the ones excluded with the law, in an unfair economic world and in which the relation with the law is fateful. It starts from the statement that the word law in Paul is not reducible to the Torah, neither to a positive law as the roman one, but which encompasses a logic that has the capacity of being more easily absorbed by sin and leading to death.

El concepto de ley en Pablo ha generado hasta la fecha incansables debates. ¿A qué ley se refiere el apóstol cuando se refiere a ella? La respuesta a esta pregunta es la que ha generado profundas disputas. Tradicionalmente se ha creído que Pablo se refiere a la torah o ley judía por la discusión teológica que se generó a inicios del cristianismo cuando se decidió que los gentiles convertidos a la fe de Jesucristo no necesitaban circuncidarse y guardar la ley judía. Esto es verdad, en parte, pues dicha discusión teológica fue lo que hizo que Pablo reflexionara sobre el significado en sí de la ley como tal, no solo como la torah. Pablo utiliza la palabra *nomos* para referirse a ley. Este término griego es muy general. Hasta Hayek, ideólogo del neoliberalismo, cuando habla de la ley en la economía del mercado se ve obligado a usar otras palabras griegas como *nomos*, *cosmos* y *taxis*.[2] Michael Winger en su estudio sobre la ley en Pablo afirma que el apóstol está consciente de un sentido amplio en el uso de la ley, según él habría que distinguir entre significado (*meaning*) y referencia (*reference*), pues eso es lo que permite reconocer cuando se refiere específicamente a la ley judía o a otros usos de *nomos* del mundo de Pablo. De acuerdo a Winger, en el mundo greco-romano el término *nomos* remite a una variedad de sentidos, desde ley (*nomos*) de una ciudad, o pueblo hasta ley (*nomos*) como costumbre o tradición; incluso puede significar fuerza.[3] Para nosotros también, la palabra *nomos* en Pablo no se reduce a la ley judía. Parece ser que parte de ella pero la trasciende; para poder señalar las limitaciones de la ley mosaica en el debate teológico de su tiempo, Pablo la lleva a la abstracción con el propósito de tratarla como ley en términos genéricos (*nomos*), lo cual incluye la ley positiva, natural y cualquier lógica que se percibe como ley. Por eso habla de ley de los miembros, ley de la carne, del espíritu, de Dios, *et all*.

Para un acercamiento a la ley en Pablo desde la realidad de un orden económico injusto, es indispensable trascender la concepción de ley como torah. De hecho torah no significa ley, sino instrucción. Pablo se refiere a la ley (*nomos*) en tanto norma inflexible que se impone para ser obedecida de forma ciega. Obviamente también podría entrar una interpretación de la torah (o de cualquier otra tradición religiosa) que exija una obediencia ciega.

Esto nos permite mantener la radicalidad de la crítica de Pablo a la ley sin que sea considerada una interpretación anti-semita.

---

[1] Parte de este escrito proviene de mi artículo "Pablo y la ley en Romanos", dedicado a José Míguez Bonino en el 2004.

[2] Compare Elsa TAMEZ, "Libertad neoliberal y libertad paulina", en *PASOS*, San José, DEI, n.70, 1997, p.11-16.

[3] Michael WINGER, *By what Law - The Meaning of Nomos in the Letters of Paul*, Atlanta: Scholars Press, 1992, p.4

En este artículo vamos a analizar la ley en Ro 7,7-25 desde la perspectiva de un sistema económico injusto y sus leyes, tal como se experimenta en América Latina hoy día. Partimos de la hermenéutica contextual que comienza con la experiencia de los excluidos con respecto a la ley, incluyendo la experiencia de Pablo, después reflexionamos sobre los textos y sacamos conclusiones. Insistimos, en nuestro estudio, el término ley no se reduce a la *torah*, ni a una ley positiva como la romana; abarca una lógica que tiene la capacidad de ser fácilmente absorbida por el pecado y llevar a la muerte. Por eso, creemos que para entender esta crítica de Pablo a la ley es imprescindible tomar en cuenta la trilogía ley, pecado y muerte.

La experiencia de la ley en el mundo de los excluidos

Los siguientes ejemplos nos ayudarán a entender mejor los complicados textos de Ro 7. Los ejemplos son cotidianos y todos, de alguna manera son conocidos entre los latinoamericanos:

> La familia Ruiz debe salir de su casa alquilada por no cumplir el contrato.
> Tiene dos meses de no pagar. La fábrica en la cual el sr. Ruiz trabajaba quebró y despidió a sus empleados sin prestaciones.

Analicemos: "la familia Ruiz debe salir de su casa alquilada por no cumplir el contrato. Tiene dos meses de no pagar". Hasta aquí todo está bien. Es bueno que exista una ley que regule los alquileres de las casas, de lo contrario no habría estabilidad ni para el inquilino (que podría ser echado en cualquier momento) ni para quien alquila (que puede ser estafado por un inquilino). Sin embargo, el problema con la ley viene cuando no tiene con qué pagar. Esto tiene que ver con el sistema económico: quiebra y despido sin prestaciones. El resultado es el siguiente": la familia Ruiz obedece la ley y se queda en la calle porque no tiene familiares que la reciban.

> El joven nicaragüense, Tomás, quien trabaja en una construcción, se encuentra con un policía en la calle un sábado después del trabajo. Como no tiene sus papeles en orden, ni el permiso de trabajo, se le da la opción de ser deportado o de dar 3,000 colones al policía (menos de10 dólares), el policía ahora puede comprarle los cuadernos a su hija.

Es bueno que haya leyes de migración, pero muchos como Tomás no califican para ellas; Tomás no puede sobrevivir en su país, necesita buscarse la vida en otro país. El país que escoge Tomás necesita mano de obra barata y se hace de la vista gorda con los indocumentados en la construcciones. Los policías ganan una miseria y chantajean a los indocumentados para sacar algo ridículo. Saben las leyes y pueden manipularlas a su favor. Resultado: Tomás desobedece la ley aceptando dar soborno al policía porque necesita el trabajo.

> Leamos el siguiente sin analizar, ya que va en la misma lógica de los dos anteriores.
> Roberto fue a dar a la cárcel porque una cartera fue robada. Él es negro y afirma no haber robado ninguna cartera. De todas maneras lo encierran en la prisión. La cartera aparece y Marcos, un mestizo, es llevado a la delegación. En el interrogatorio él señala que se vio obligado a robar porque necesitaba dinero para las medicinas de su hermana quien está muy enferma. El dice que no se perdonaría si ella muere. Marcos reconoce su falta pero no encontró otra alternativa. Roberto es liberado y sale furioso de la cárcel. El policía, conmovido, encierra con pesar a Marcos.

Como estos casos hay miles, reflejan la relación común de los excluidos frente a la ley, en una sociedad clasista, racista y sexista. Si se analiza cada caso, se observa que la ley es buena y debe existir. Es bueno que haya contratos de alquileres, que haya reglas laborales, que se encarcele a los ladrones. Su funcionalidad, como se sabe, es que haya orden y se pueda convivir. Pero esto se da solo en el plano del deber ser. En el plano del ser, el cumplimiento de la ley no hace más que sacar a la luz la injusticia interhumana. Es fácil detectar que detrás

de la ley hay un orden social construido de acuerdo a determinados intereses que benefician a cierto sector con poder y excluyen a muchos. Frente a ese orden, que también es una ley, la ley legal y normativa resulta impotente en su deber de hacer justicia. Resulta, asimismo, manipulable. No son extraños los casos de asesinatos en los cuales gracias a un abogado catalogado de bueno, el homicida queda libre. Hoy día, un buen abogado es aquel que defiende bien a su cliente independientemente de la culpabilidad.

Estos ejemplos no niegan que haya experiencias positivas con respecto a la ley. Muchas de ellas han sido conquistas de la clase trabajadora, como por ejemplo el derecho de que las mujeres embarazadas gocen de cuatro meses de permiso y con gozo de salario. Pero, nuevamente, gracias a esta ley buena, las mujeres con posibilidades de quedar embarazadas no pueden encontrar trabajo con facilidad. El sistema para funcionar necesita de instituciones y estas de normas, pero tanto el sistema, las instituciones y las normas o leyes entran en complicidad, aun sin proponérselo para ocultar la injusticia. Eso es lo que Pablo llama pecado, que necesita de la ley o leyes para legitimarse.

Es muy probable que mucho de la crítica de Pablo a la ley proceda de su propia experiencia con la ley, sea romana o judía. Su experiencia en la cárcel y los tribunales la encontramos en *Hechos*. Por ejemplo, en Filipo, colonia romana, los pretores mandaron azotar desnudos públicamente a Pablo y a Silas y los hicieron encarcelar después, sin ningún juicio. Ellos fueron acusados de alborotar la ciudad, de ser judíos y de predicar costumbres que los romanos no pueden aceptar y practicar. El motivo original, por supuesto no era ese, sino el económico, pero ante la ley ese no servía. Según el libro de Hechos, Pablo y Silas tenían ciudadanía romana, y como ciudadanos romanos era totalmente ilegal azotarlos y encarcelarlos sin ningún juicio. Por eso, cuando se enteraron los pretores les suplicaron que salieran de la ciudad (16,25-38). Es importante recordar que el carcelero intenta matarse cuando piensa que los reos habían escapado. Ese acto nos muestra el terror que siente el guarda frente al cumplimiento de la ley por su supuesta irresponsabilidad.

En Tesalónica, los acusadores son los judíos, el problema real era religioso, pero como este no funciona ante la ley, la acusación oficial fue "revolucionan todo el mundo, van contra los decretos de César y afirman que hay otro Rey, Jesús." El problema lo solucionan dando una fianza (17,1-8).

En Éfeso, ocurre algo similar que en Filipo, pero ahora debido a la venta de estatuillas de la Diosa Artemisa. El texto dice abiertamente que sus fabricantes temen perder el bienestar que les da la industria y que su profesión caiga en descrédito, además de que la Diosa pierda su grandeza. Pero este último punto religioso sirve como instrumento de manipulación al pueblo de Efeso para que todos a una acusen a Pablo de sacrílego y blasfemador frente al magistrado. Al magistrado le preocupa no tanto ese problema sino que la ciudad fuera acusada de sedición por la ley romana debido al tumulto; pide a Demetrio que acuse formalmente frente a las instancias legales, y se apresura a disolver el tumulto (19,23-40). El temor es fundado, Efeso no es una colonia romana como Filipo; es una ciudad de las llamadas libres, pero clientes del imperio.

Los últimos ocho capítulos del libro de Hechos se dedican a narrar la experiencia de Pablo con la ley romana y el sanedrín. Pablo es arrestado en Jerusalén, allí es golpeado duramente y sin juicio por sus compatriotas. El tribuno romano no hizo nada pensando que era un terrorista Egipcio (21,38), hay complots contra su vida, es encarcelado por dos años. Pablo es acusado de profanar el Templo y atacar la Ley, pero él insiste que es acusado de creer en la resurrección de los muertos. Según Lucas, frente a la ley romana, las acusaciones no son válidas ni dignas de muerte. Félix, el procurador, espera que le de soborno (24,26), pero no lo recibe y no lo libera después de haber pasado dos años en prisión, como indica la ley cuando las acusaciones no tienen suficiente fundamento. De manera que Pablo ilegalmente sigue prisionero. El narrador claramente indica que deja a Pablo en la cárcel para congraciarse con los judíos (24,27). Finalmente Pablo en su derecho como ciudadano romano apela al César. Pero este recurso se volverá contra él. No solo porque será condenado a muerte en Roma dos años más tarde, sino porque las autoridades romanas, entre ellos rey Agripa, el procurador y Berenice, queriendo liberarlo por no haber encontrado nada digno ni de muerte ni de prisión,

se sintieron atados por la ley. "Agripa dijo a Festo: Podía ser puesto en libertad este hombre si no hubiera apelado al César." (26,32)

Hemos visto la experiencia que tienen los excluidos con la ley en un sistema injusto, y también la experiencia poco agradable de Pablo de Tarso con la ley en el tiempo del imperio romano. Pasemos ahora a analizar uno de los capítulos más difíciles sobre la ley en Romanos, pero que con los ejemplos arriba mencionados su comprensión se esclarece muchísimo.

Romanos 7,7-21

El cap.7 está en estrecha relación con el cap.6, el cual habla del proceder de haber muerto al pecado. Pecado, en términos paulinos es "aprisionar la verdad en la injusticia". En el cap.6 se muere al pecado para fructificar para Dios, es decir, para practicar la justicia que lleva a al vida y a las nuevas relaciones interhumanas. El cap.8 enfatiza el don del Espíritu de Dios derramado en los corazones para que el ser humano sea capaz de fructificar, libres de la ley y del pecado. El cap.7, que estamos analizando, busca aclarar el rol de la ley, su complicidad con el pecado, y su imposibilidad de establecer la verdadera justicia y nuevas relaciones humanas. Lo importante para Pablo, entonces, no es condenar la ley, sino mostrar otra manera de vivir más fructífera, es decir una forma de vida en la cual la vida del sujeto es más importante que el cumplimiento de la ley. Por eso, al mostrar esa nueva forma de vida, relativiza la ley como una norma absoluta a seguir.

Romanos 7,1-7 es una transición que une la discusión anterior, sobre el morir al pecado y el resucitar para fructificar.

En Ro 7,7-25 Pablo presenta dos puntos de carácter aclaratorio con respecto a la ley, al pecado y al sujeto.

a. Los versículos 7,7-13 explican la relación funesta entre pecado y ley, así como la consecuente aniquilación de la conciencia;

b. Los versículos 7,14-24, exponen la relación funesta entre el pecado y la persona humana.

Obsérvese que en ambos casos el problema fundamental no es ni la ley ni la persona, sino el pecado estructural (*amartia*) que convierte a la ley y a los deseos humanos en sus mecanismos para ser efectivo y mostrar su poder destructor y mortífero.

En el primer punto Pablo subraya la distancia entre ley y pecado. La ley no es pecado en sí. "¿Qué decir entonces? ¿que la ley es pecado? ¡De ningún modo!" Más tarde, en 7,12 incluso dirá que la ley es buena, justa y santa, y la ley o precepto es dada para dar vida (7,10), de eso Pablo no tiene duda.

Sin embargo, para Pablo el mundo del mal, es decir, del pecado estructural, solo se conoce a través del funcionamiento de la ley.

> "Vivía yo un tiempo sin ley! Pero en cuanto sobrevino el precepto, revivió el pecado, y yo morí; y resultó que el precepto dado para la vida, me causó muerte. Porque el pecado, aprovechándose del precepto me sedujo, y por él me dio muerte." (7,9-11)

Los ejemplos mencionados al inicio de esta reflexión nos ayudan a comprender mejor las afirmaciones paulinas sobre la ley, que parecieran ser muy abstractas. Los ejemplos dejan ver que detrás de la ley hay un sistema pecaminoso que hace que al cumplirse la ley aparezca con nitidez su rostro.

El funcionamiento legalista de toda ley no permite consideraciones o misericordia sobre la situación particular de los sujetos; por eso, al cumplirse la ley se cometen injusticias, aun a pesar de quienes la ejecutan. La familia Ruiz es echada a la calle al cumplirse la justicia de la ley por no pagar la renta. Nadie puede culpar a la ley ni a sus ejecutores, no hay conciencia de culpa porque se ha hecho legalmente. El problema de fondo es todo el sistema pecaminoso que necesita de la ley para afirmarse y legitimarse. Sin ley, dice Pablo, el pecado está muerto (7,8), es decir no puede funcionar para mostrarse legal. La ley ata las manos de quienes desean que los casos a los cuales se aplica el peso de la ley, tomen rumbos más justos. Franz Hinkelammert, teólogo-economista de Costa Rica, afirma en su estudio de Juan,

que en el cumplimiento de la ley se comete pecado cuando la ley se cumple legalistamente sin considerar en primer plano la vida de los sujetos.[4]

Lo importante es pues la vida corporal de los sujetos. La ley se ha de supeditar a ese criterio. Jesús lo dijo en palabras muy sencillas e iluminadoras para el tratamiento del tema: "el sábado se ha hecho para el servicio del ser humano y no el ser humano para el servicio del sábado".

En 7,9-11 aparece la alineación del yo al aparecer la ley y tomar el lugar del yo. El yo, es decir la conciencia que discierne, desaparece cuando la ley funciona, porque no se siguen criterios diferentes de acuerdo a la situación concreta de los sujetos, sino se aplican dictámenes universales válidos en todo tiempo, lugar y situación. Es aquí donde el sistema pecaminoso o pecado estructural toma su fuerza. La ley, inevitablemente se convierte en un mecanismo utilizado por el pecado. Es en ese sentido que el pecado se aprovecha de la ley y el discernimiento humano no tiene lugar. Por eso muere lo humano. No hay cabida para la interferencia humana. Sabemos que el origen de la ley es el desorden y la violencia, pero la ley echa mano de toda su violencia al aplicarse con rigor para que haya orden, esta situación se agrava al extremo cuando se da la complicidad entre un sistema violento pecaminoso y la aplicación de las leyes (incluyendo sus instituciones y tradiciones) para preservar no el orden, sino la inversión del sistema. Por eso no nos extraña la irracionalidad del sistema económico actual y sus leyes que lo legitiman. Las lógicas se unen y se refuerzan contra los intereses de la humanidad misma y su *habitat*, y no solo de los excluidos. Este aporte paulino de la relación funesta entre la ley y el pecado estructural, y el aniquilamiento de la conciencia es un aporte importantísimo en la crítica de Pablo a la ley. Los ejemplos ayudan a entender las consecuencias que Pablo avizora en su análisis.

Ro 7,14-24 se concentra en la persona y su complicidad con el pecado. En el párrafo anterior dimos a entender que las conciencias de los sujetos, a diferencia de la ley, funcionan con discernimiento y así pueden orientarse por el criterio del bienestar humano. Si el caso fuera así tan sencillo, no se necesitaría de leyes que rigieran el convivir humano. Las conciencias de los sujetos bastarían para no dar paso a las injusticias. Pablo hace ver en estos textos la complejidad del problema. Para él, la condición humana es frágil y el corazón de las personas puede albergar codicia y egoísmo.[5] La tensión entre vida y muerte está presente en todo y en todos. No hay unos buenos y otros malos. Por eso, en una sociedad invertida, el pecado estructural no solo absorbe la ley, sino también atrae los deseos propiamente humanos tendientes a la avaricia y al egoísmo (*epithymia*). Muchas personas honestas de pronto se ven envueltas en la corrupción, y dejan de serlo. La avaricia y el egoísmo fueron los que iniciaron la construcción del pecado estructural, al realizar toda clase de injusticias y encubrirlas con razonamientos religiosos o filosóficos de acuerdo a Ro 1-3. Es a esto que Pablo llamó "aprisionar la verdad en la injusticia" (1,18), y que llamará pecado a partir de Ro 3,10.

No obstante, Pablo recalca que el problema no es ni la ley en sí ni la persona en sí, sino el pecado (*amartia*). Pablo presenta un dilema trágico en el ser humano: su conciencia separada de su práctica. No se trata, entonces, de una conciencia alienada al ser sustituida por la ley, sino de una conciencia que sabe lo que quiere y que se orienta hacia el bien, pero concluye en una práctica divergente, motivada por el pecado. Esta realidad descrita como una tragedia humana la repite cuatro veces:

Sabemos, en efecto, que la ley es espiritual, mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado. Mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco.... en realidad ya no soy yo quien obra sino el pecado que habita en mí.

---

4 Franz HINKELAMMERT, *El grito del sujeto*, San José, DEI, 1999.

5 Es interesante comparar este pensamiento paulino sobre la condición humana con el pensamiento náhuatl. En la filosofía náhuatl los sabios tienen la tarea de "humanizar el querer" de los humanos. De acuerdo a León Portilla, en náhuatl "persona" es la traducción del difrasismo "rostro y corazón". El ser humano nace sin rostro y es a través del trabajo de los sabios y de la experiencia de la vida que va adquiriendo rostro, su personalidad; y en cuanto al corazón, que significa movimiento, dinamismo, es tarea de los sabios "humanizar su querer" Compare Miguel LEÓN-PORTILLA, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1979, p.228ss.

Pues bien sé que nada bueno habita en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. Y si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mí.
Descubro, pues esta ley: aunque quiera hacer el bien, es el mal que se me presenta. Pues me complazco en la ley de Dios según el ser humano interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado, que está en mis miembros (7,14-23).
Así, pues, soy yo mismo que con la razón sirvo a la ley de Dios, mas con la carne a la ley del pecado. (7,21).

En estos textos se resaltan dos aspectos:

1. La tensión y distancia entre el querer hacer el bien y el obrar el mal como resultado final de la intención;
2. La realidad del pecado (*amartia*) como causante de esa incoherencia.

Todo eso parece una descripción muy abstracta, pero en realidad Pablo está dibujando una realidad cotidiana de una sociedad invertida. Puede leerse desde diferentes planos, algunos superficiales y otros más complejos.

En los ejemplos mencionados de nuestra realidad cotidiana todas las personas hacen lo incorrecto motivados por necesidad, pero ninguno tenía intención de hacerlo. De hecho no se hubiera transgredido la ley si ellos viviesen en un mundo justo y humano. Veamos este otro ejemplo también cotidiano. María Luisa se convirtió en prostituta hace pocos días. Es madre de tres hijos pequeños y su marido la abandonó. No encontró trabajo en ningún lado y como sus hijos necesitaban comer decidió seguir los pasos de una amiga, que vivía una situación similar. Odia su trabajo, ella dice que se siente usada y sucia cuando llega a su casa; pasa mucho tiempo bañándose. De acuerdo a la ley ella no debe ejercer la prostitución - sin permiso - lo hace clandestinamente, y de acuerdo a su voluntad ella está en contra de llevar esa vida. Aplicando las palabras de Pablo podríamos decir que "hace lo que no quiere, y lo que quiere hacer no está a su alcance". El problema es pues la sociedad injusta en la cual se vive, en otras palabras, el pecado. Para sobrevivir hay que hacer lo incorrecto, de acuerdo a la ética establecida por la ley.

Otro plano se observa en aquel funcionario que se ve obligado a cumplir la ley, muy a su pesar, para ejecutar las sentencias: encarcelar al pobre que roba, echar a la calle a las familias que no pagan el alquiler, perseguir a las prostitutas, etc. Muchas veces su discernimiento de que se comete injusticia al ejecutar la ley es claro, pero se sienten atados por la ley, y no ven otra alternativa que cumplir la ley o perder el trabajo. Lo que quieren hacer no hacen, y lo que hacen no quisieran hacerlo. Son personas títeres del sistema y sus leyes y esto muy a su pesar.

Finalmente tenemos aquellas personas cuya fragilidad humana se vuelve cómplice de la ley y del pecado. La lógica de la sociedad invertida es tal, que aunque estas personas tienen la conciencia clara y no quieren hacer lo que hacen, sus intereses avaros y egoístas hacen alianza con la lógica poderosa del sistema corrupto. Se sienten demasiado impotentes para ir contra la corriente, pues saben que sus intereses personales serán perjudicados y que, por lo tanto, saldrán perdiendo, bajarán de estatus o serán destruidos, y por eso aceptan participar de las prácticas de injusticia.

Pablo describe, pues, un verdadero dilema de la condición humana y de un mundo invertido. Y a pesar de que su dramaticidad se acrecienta por el estilo retórico y por la estructura concéntrica del texto[6] no deja de ser verdad lo dramático de la situación.

---

[6] En las tres secciones de Romanos caps.1 al 11, Pablo muestra un clímax de negatividad para inmediatamente presentar una respuesta bastante positiva.

Pablo termina lanzando un grito al aire o a Dios: "¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?" Y contesta en el siguiente capítulo: "Y si el Espíritu de Dios que resucitó a Jesús de entre los muerto habita en vosotros, el mismo que resucitó a Jesús de entre los muertos hará revivir vuestros cuerpos morales por medio de ese Espíritu suyo que habita en vosotros (Ro 8,11). Para Pablo eso significa orientarse en la vida no por los dictámenes de leyes sino por el Espíritu - que sopla por donde quiere - que lleva al discernimiento y que sus tendencias son justicia, gozo y paz. Acoger la lógica del espíritu y vivir como resucitados es lo que libera de la ley, el pecado y la muerte. Se trata de nuevas relaciones interhumanas y con Dios que no son de carácter contractual sino de gracia y amistad.

Elsa Tamez
apartado 901
1000 San José
Costa Rica
eltamez@amnet.co.cr

Yo soy de aquí y soy de allá
La "oiko-nomía" en 1Timoteo

Resumen
En la búsqueda de espacios y formas de consolidar la vida de las comunidades, el autor de 1 Timoteo descubre en el esquema de "la casa" (y la iglesia como casa de Dios, *oikos theou*, 3,15) una metáfora productiva que le permitirá proponer cierto ordenamiento regulador. Por otro lado, entre las cuestiones "nuevas" que aparecen está la necesidad de incorporar las preocupaciones por la vida familiar, por las relaciones internas entre sus componentes de diferentes generaciones, por su sostén cotidiano, por su diario vivir.

Abstract:
In the search for spaces and ways of consolidating the life of the communities, the author of 1 Timothy discovers in the outline of "the house" (and the church as God's house, *oikos theou*, 3,15) a productive metaphor which will allow him to propose some regulating order. On the other hand, among the "new" issues that rise is the need for incorporating the concerns for the family life, for internal relationships among its members of different generations, for its daily maintenance, for its daily living.

La situación de las "pastorales"

La titulada "Primera Carta a Timoteo" forma parte de la herencia paulina, dentro del grupo llamado "pastorales": 1 y 2 Tm y Tito, con destinatarios individuales, sobre la cualidades personales de un "pastor", según la interpretación inaugurada por Tomás de Aquino y adoptada como denominación común a partir del siglo 18. La mayoría de los exégetas modernos la reconoce como un escrito tardío, y por lo tanto posterior al tiempo de vida del apóstol Pablo. No nos interesa aquí discutir el tema de la autoría de la carta, aunque sí, a los fines exegéticos, señalar que refleja un momento posterior a las cartas de Pablo "a las iglesias" o a Filemón[1]. Mientras estas muestran los inicios de las comunidades creyentes, afrontando los problemas de su formación, las pastorales, especialmente 1Tm, señalan temas vinculados con iglesias en proceso de consolidación institucional. No hay por qué suponer que el orden de 1Tm, 2Tm y Tito sea un orden cronológico. Por el contrario, me inclino a pensar que son independientes entre si (aun cuando hay ciertos paralelos entre 1Tm y Tito). La 2Tm es la más "paulina" en su frescura y lenguaje, mientras que 1Tm es más elaborada y muestra una situación eclesial más compleja – de allí la impresión de ser la más tardía de las tres. Admitir que es un escrito que probablemente no tenga a Pablo como autor material no significa disminuirle su autoridad canónica. Es paulina en tanto refleja como los colaboradores de Pablo dieron continuidad a su tarea y comprendieron y actualizaron su mensaje en la conformación de las comunidades de fe.

Se han propuesto variadas estructuras para 1Tm. Lo que aparece como un elemento decisivo para poder comprenderla y organizar su contenido, son los "encargos" que van apareciendo, con un uso del imperativo en una mayor proporción que en las cartas de Pablo a las Iglesias. Estos mandatos abarcan distintas tareas que debe realizar el receptor par asegurar la

---

[1] Para el desarrollo de los argumentos en torno de estos temas se puede referir al texto de Raymond F. COLLINS, *I & II Timothy and Titus – Commentary*, (The New Testament Library, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), que es el más elaborado y reciente comentario sobre "las pastorales". Es significativo el poco interés que las pastorales han despertado en el movimiento bíblico latinoamericano, ya que no hay casi trabajos específicos sobre estos textos fuera de los comentarios generales a la Biblia editados en el continente. Con respecto al comentario de Collins discrepamos con él en el sentido de que las tres pastorales tendrían un autor común y un enfoque afín. Mi impresión es que 2Tm es anterior y diferente en su intención y oportunidad a las otras dos.

vida de la Iglesia, al menos en la línea en que esta tradición la entiende: defensa de la fe, exhortación a la oración y al decoro, el ordenamiento del ministerio, la función de enseñanza, la instrucción para la conducta doméstica. En ellas se reflejan ciertas tensiones tanto doctrinales como de poder en las comunidades, y el creciente proceso de fijación en la formulación de la fe. Hay una cierta dureza en el tratamiento de las cuestiones. El tono de admonición e incluso de cierto uso de autoridad para ordenar muestra un fuerte contraste con el tono exhortativo, de sugerencia, que expresa el texto de Filemón, por ejemplo. Por otro lado las situaciones revelan también la creciente complejidad, en la medida en que al crecer las comunidades aumentan los disensos, corrientes doctrinales diversas y presiones de distinto tipo. Entonces la preocupación por cierta coherencia y solidez doctrinal y pautas de conductas más estables aparecen como urgencias que avalen y respalden la tarea misionera y testimonial de la Iglesia.

Es que la conformación de las comunidades ha cambiado. Las primeras congregaciones fueron formadas por pequeños grupos de militantes que vienen de profundas experiencias de conversión, movidas por la fuerza de la misión de Pablo, con un claro enfrentamiento con su medio social, del cual son llevadas a diferenciarse. Ahora, medio siglo después, con la primera generación apostólica ya fenecida, hay otra situación. La urgencia apocalíptica de los primeros tiempos y del propio Pablo ha dado lugar a una fe que, si bien no ha perdido la esperanza escatológica, ha debido elaborarla con otros parámetros.

Otros sectores sociales se han arrimado, y ahora conviven con los esclavos y artesanos de los primeros tiempos grupos cada vez más numerosos de comerciantes, algún propietario de tierras de mediana extensión, gentes con otros recursos y posibilidades. Si bien estos no son mayoría, y difícilmente estemos en presencia de los sectores más altos y ricos de la sociedad, su presencia se hace sentir en las comunidades y plantean problemáticas distintas. Si las Cartas a los Corintios ya muestran el inicio de estas cuestiones en la apreciación del propio Pablo (1Co 1,25-31; 11,18-34; 2Co 11,5-13 etc.), el asunto toma otra entidad para la siguiente generación, donde otras formas de vida comunitaria y de entender el uso de los recursos económicos es necesaria.

El paso del tiempo y su crecimiento han ido transformando a las iglesias en comunidades más amplias, donde se han agregado nuevas experiencias que tienen otro origen, donde hay familias de dos o tres generaciones de "cristianos" (2Tm 1,5). Los cristianos no son aún mayoría ni mucho menos, así que han tenido que encontrar formas de convivencia con sus vecinos, de interactuar con el mundo circundante en términos de colaboración y convivencia. No significa ello plegarse a la ideología imperial. Todavía hay episodios de hostigamiento y persecución. Pero hay niños que cuidar, hay que obtener alimento y ropa, hay que poder fabricar y vender sus artesanías, u ofrecer su oficio en la ciudad para poder sobrevivir. La opción contraria, el establecimiento de un grupo que evitara todo contacto con su medio llevaría a la secta aislada que la fe cristiana nunca quiso ser[2]. No es el abandono de la pasión misionera ni un colapso ético a favor de un "aburguesamiento" de la comunidad[3] lo que trae estas formas más moderadas. Por el contrario, es la consecuencia de la misión: se incorporan nuevas gentes y nuevas situaciones de vida, que proponen nuevas respuestas; otras generaciones que se agregan traen otras inquietudes, otras formas de resolver sus dilemas cotidianos y de vivir las expectativas de la fe. La militancia cristiana de los "ministros nómades" ha tenido que conjugarse con una vivencia más "localizada" de la fe en el seno de las familias

---

2 Ya Pablo enfrenta este dilema en Corinto, aunque deja claro que la ética "hacia adentro" tiene otros parámetros que la necesidad de su relación con el afuera (cf. 1Co 5,9-13).

3 La expresión ha tomado fuerza desde que Dibelius la introduce, hablando de la "*christliche Bürgerlichkeit*" como la nueva meta y modo de la ética cristiana que se da en las pastorales. Cf. DIBELIUS, Martin y CONZELMANN, Hans, *The Pastoral Epistles* (Philadelphia, Fortress Press, 1966) p.8 *et passim*. La expresión, traducida al inglés "good citizenship" pierde parte de su fuerza original, dado que la expresión alemana plantea tanto el sentido de ciudadanía, como queda reflejado en la traducción inglesa, como de "burguesía", en el sentido de una modificación social de la composición y expectativas de la comunidad cristiana. En mi visión lo que hay que destacar de ello es la dimensión urbana, y los requisitos de la vida urbana, que si bien pueden eludirse durante cierto tiempo, con el correr de las generaciones van mostrando sus exigencias.

estables[4] de la ciudad. Para poder ofrecer su testimonio en medio de la ciudad, o con los vecinos rurales, hay que establecer formas de comunicación y convivencia que permitan la interacción en todos los niveles de la vida.

Las iglesias están, por lo tanto, en un tiempo crítico, un momento de crecimiento y transformación; las tensiones internas son fuertes en varios sentidos: surgimiento de movimientos gnósticos, de doctrinas docéticas o de ascetismo sectario, de tendencias adaptativas de carácter hedonista, etc. Todas estas cuestiones aparecen planteadas en la carta, que busca, por el contrario, la consolidación de las comunidades en una línea de pensamiento y vida que de continuidad al Evangelio paulino. En esa situación tormentosa el autor busca establecer ciertos anclajes que hagan viable la participación de todos en la comunidad, sin dejar de lado la narrativa que considera fundamental para la construcción de las comunidades (lo que llamará "el depósito") y ciertas actitudes y prácticas que la caracterizan.

El planteo sobre las cuestiones eco (oiko)nómicas

En la búsqueda de espacios y formas de consolidar la vida de las comunidades, el autor de 1Timoteo descubre en el esquema de "la casa" (y la iglesia como casa de Dios, *oikos theou*, 3,15) una metáfora productiva que le permitirá proponer cierto ordenamiento regulador. Por otro lado, entre las cuestiones "nuevas" que aparecen está la necesidad de incorporar las preocupaciones por la vida familiar, por las relaciones internas entre sus componentes de diferentes generaciones, por su sostén cotidiano, por su diario vivir. El tema del trabajo, y ciertas formas de asegurar la solidaridad interna y la convivencia en la comunidad ya ha sido tocado por Pablo en sus cartas a las Iglesias, aún en la más antigua, 1Ts (4,1-12, especialmente v.9-12). Lo que es nuevo, como queda señalado, es el contexto social de las iglesias, su composición, y las expectativas mediante las cuales orientan su accionar.

Esta dimensión aparece explícita en varios lugares, pero más claramente a partir del cap. 5. Allí comienzan las instrucciones sobre la vida de la casa y de la iglesia como casa, es decir de la *oiko-nomia*, la organización del hogar. De hecho la imagen de la casa y de la Iglesia como casa de Dios parece dominar toda la carta[5], y hasta los títulos eclesiales (*epískopos* y *diákonos*) son tomados de la economía doméstica (valga el pleonasmo), de las diversas funciones de los sirvientes, que hoy traduciríamos como "mayordomo" y "empleado doméstico". Por otro lado también aparece la relación entre *oikos* y *polis*, entre la realidad doméstica y la autoridad política, que es un elemento recurrente en el pensamiento social grecorromano.

Las instrucciones de los caps.5 y 6 conforman un mosaico donde las consideraciones de los modos y maneras de relación hogareña (y en la iglesia como "casa") aparecen entretejidos con las cuestiones que tienen que ver con lo que hoy llamamos "economía". Permítaseme insistir, a los efectos de claridad, que para la época de las pastorales ambas cosas eran "economía" por igual, porque el aspecto productivo y el sustento material era inescindible de los modos de la convivencia doméstica, ya que la casa era la unidad de producción/reproducción urbana (con la excepción de los grandes talleres imperiales, destinados a abastecer al ejército).

De allí que esta carta haya sido estudiada bajo el modelo de los "códigos hogareños" (*Haustafeln*) grecorromanos, mayormente estoicos. No es este el lugar de argumentar en detalle las limitaciones que tiene este recurso exegético. Por el momento me limitaré a señalar que si bien hay elementos iluminadores que muestran los puntos de acuerdo y desacuerdo

---

4 El modelo de Pablo, Bernabé y sus acompañantes, y aún el del matrimonio de Priscila y Aquila, muestran un modo "itinerante" de la misión. Eso funciona para cierto grupo dispuesto a desplazarse, y la construcción ética que produce está vinculada con esa condición. Pero cuando los encargados de la misión son los propios residentes de la zona, ese *ethos* debe ser transformado para responder a las formas de vida, producción y reproducción, de quienes deben permanecer y buscar formas estables de testimonio en la relación vecinal. Una situación similar puede apreciarse, para el ámbito rural, en el Evangelio de Mateo y en la *Didajé*.

5 Esta relación ha sido estudiada por David C. VERTER, *The Housold of God - The Social World of the Pastoral Epistles* (Chico, California: Scholars Press, 1983).

entre la descripción de la ordenación de la casa propuesta por los moralistas estoicos y 1Tm, mi impresión es que esto se debe a que están hablando de las mismas casas, y no por la influencia de las lecturas de los filósofos por parte del (los) autor(es) de las pastorales. Si 1Tm refleja una casa patriarcal, no es porque acuerde con los ensayistas estoicos, sino porque vive en un medio donde las casas son patriarcales, y ha sido socializado en ese modelo. Y al pensar la iglesia como casa, las metáforas que encuentra, que usa o modifica, son las del medio en que vive.

Por cierto que al seguir el modelo de la casa patriarcal las comunidades van aceptando el patriarcalismo que terminará por hacer de la Iglesia una institución recuperable por el Imperio. El inicio de este proceso queda evidenciado en estas cartas, y en ese sentido las pastorales aparecen como un "retroceso" frente a las posturas más radicales de Jesús, de las primeras comunidades y aún del Pablo de las primeras cartas. Pero, como dijimos al principio, esto tiene que ver con las nuevas condiciones, donde es evidente que la "revolución escatológica" no ha llegado, y la sobrevivencia implica negociar ciertas cosas con el medio social envolvente. La cuestión siempre ambigua es cuando esa negociación termina por desfigurar totalmente el sentido original del Evangelio. El problema es discernir hasta donde llega la influencia no percibida, naturalizada, de las concepciones del poder dominante, los *habitus* formados por el sistema y hasta dónde es posible mantener una "reserva de subjetividad crítica" que impida la simple asimilación total al arbitrario simbólico preponderante.

Esto nos lleva a admitir que hay en las pastorales un trasfondo patriarcalista que tiende a limar las exigencias de un evangelio más radical y de esa manera termina dando pie a posturas opresivas en cuestiones de género, o de ordenamiento social (hoy más chocantes que entonces). Por otro lado, plantear conductas totalmente opuestas a los cánones sociales vigentes (exigir la liberación de los esclavos o la igualdad plena de la mujer, al modo de hoy, por ejemplo) hubiera resultado, además de un anacronismo, en una disolución de las comunidades, sea por las tensiones internas o por el nivel de persecución que se hubiera desatado. Con todo vamos a ver algunos elementos que puedan mostrar la persistencia de un elemento crítico al interior de esta realidad. Por supuesto no podemos ver los detalles de todo lo planteado, porque ello equivaldría a hacer un comentario a toda la carta.

Resolviendo las relaciones internas

En esta enunciación de las cuestiones hogareñas el autor comienza con las relaciones entre generaciones, refiriéndose al lugar de los ancianos. Aquí el *prebyteros/presbytera* no tiene necesariamente valor de título eclesial (estos ya han sido definidos con otras expresiones en el cap.3; en cambio Tito sí usa *presbyteros* como título – 1,5) sino etario. Aunque en 5,17-19 el uso es más ambiguo, y puede dar a entender tanto el cuidado y sostenimiento de los ancianos por parte de la comunidad, especialmente de aquellos que, ya imposibilitados del trabajo físico, se ponen al servicio de la Iglesia en la predicación y la enseñanza, aunque también puede interpretarse como algún tipo de cargo específico. En lo que hace al cuidado de los que ya no pueden valerse por si mismos expresa una particular inquietud por el lugar de las viudas, siguiendo una tradición judía, destacada por los profetas y sostenida por las primeras comunidades cristianas. En este cuidado por las viudas aparecen también otras inquietudes: por un lado, la necesidad de una administración eficiente que no malgaste los escasos recursos de la comunidad (5,16); además, un cuidado por las responsabilidades de cada familia hacia los suyos; pero también una cierta disciplina que evite los abusos, sea por la promiscuidad o por la apatía (5,11-13). Aquí el lenguaje parece ofensivo y prejuicioso a los oídos modernos, pero nos sirve para denotar la importancia que podía adquirir el tema para estas comunidades. Por otro lado la advertencia de una conducta aceptable hacia afuera de la Iglesia y la amenaza de caer en la condenación del diablo también corre para los *episcopos* (3,6-7).

Esta preocupación particular por el respeto y cuidado de los ancianos y por las viudas aparecerá como una marca distintiva, una función especialmente importante para las nacientes comunidades cristianas. De la lectura de los evangelios sinópticos aparece claro que esta función social fundamental había sido postergada dentro del propio judaísmo oficial. Son rei-

teradas las acusaciones en boca de Jesús por el descuido de los ancianos, y la explotación de las viudas por parte del templo y de la cúpula farisea. El libro de los Hechos marca la dimensión particular que tomó este ministerio en la comunidad primitiva jerosolimitana, a punto tal que fue la primer fuente de un conflicto significativo dentro de la comunidad (Hch 6). Al tiempo de 1Tm esta sigue siendo, pese a las transformaciones, y en una comunidad gentil, un ministerio fundamental de la iglesia. El autor da una serie de advertencias para que este ministerio pueda continuar y evitar los abusos. La economía de la iglesia debe incluir y privilegiar el sostén de sus miembros más vulnerables, sin por ello caer en el facilismo del reemplazo de las funciones propias de la familia de sangre. Aquí aparece un primer contraste donde, a pesar de haberse asimilado a ciertos elementos del patriarcalismo vigente, se marca una posición alternativa, donde la comunidad suple las limitaciones de la familia directa.

Es evidente que las funciones del hogar, y de la mujer específicamente, inseparables en la concepción de la época, están vinculadas con la función de producción/reproducción. El autor destaca la función femenina en la casa en el consejo a las viudas jóvenes: 5,14 (o a las jóvenes, según la traducción que se adopte). Incluye el matrimonio y la crianza de los hijos (ya señalada en 2,13-15), lo cual es usual para la época. Esta "teología de la creación", basada en la lectura convencional del Génesis (cf. 1Co 11,1-16), propone una impronta que "ordena" la casa bajo la supremacía varonil. La insistencia en el argumento refleja cierta inquietud en las mujeres y los esclavos (6,1-2) en cuanto a la validez y continuidad de ese orden (cf. 1Co 7). Pero a diferencia del texto corintio, la respuesta no puede ser que "la apariencia de este mundo pasa", sino la necesidad de encontrar un *modus vivendi* mientras el imperio siga teniendo el poder. Y ese modo, desgraciadamente, tiende a reproducir las funciones de subalternidad, si bien a morigerarlas por las nuevas relaciones de amor que establece la narrativa cristiana..

Pero también encarga a estas viudas el gobierno de la casa (*oikodespotein*). Esto último llama la atención, dado que el título de *oikodespotes* es un título normalmente aplicable solo al varón.[6] Dado que el término incluye el sentido de propiedad de la casa (así en los sinópticos) su uso para la mujer es aún más llamativo. Encargar a la mujer (a una viuda joven que aspira a un nuevo casamiento) el "gobierno de la casa" sale de los cánones usuales. No vamos a decir que hay aquí una revisión de las funciones patriarcales; tal cosa es exagerada. También es claro y explícito que el consejo es motivado por la necesidad de un cierto resguardo frente a las críticas exteriores a la comunidad, y a la posible salida de algunas mujeres por casamientos con no-cristianos, o en seguimiento a grupos "heréticos", probablemente de la variante del gnosticismo hedonista que daba una mayor "libertad" a las mujeres (aunque por su estructura iniciática terminaban por ser funcionales al Imperio). Pero es perceptible una cierta inquietud por dar a la mujer un papel activo en la vida comunitaria y en el hogar, que va más allá de las convenciones de la época.

Es que la demora escatológica obliga a volver la mirada a una "teología de las realidades mundanas". La "santidad mundana" no escapa a la necesidad de conjugar las aspiraciones de la "nueva criatura en Cristo" con las realidades de un mundo que sigue regido por el poder del imperio. Pero afirmada la santidad de lo creado, el autor busca evitar que ello derive en un ímpetu del deseo que termine por asimilarse a los desenfrenos del poder imperial, por un lado, o a la secta exclusiva y ascética por el otro. No se abandona la expectativa de la "revolución escatológica" (4,1-3) y se previene sobre los que abusan de esta esperanza en propio beneficio. O que se encierran en prácticas sectarias. Lo creado tiene una santidad que le viene de la acción del creador, por lo que no tienen sentido las inhibiciones sexuales y alimentarias propuestas por ciertas grupos (4,4-5). Lo creado es bueno, vivir en este mundo es una realidad también marcada por la gracia de Dios, y debe vivirse con actitud de gratitud. No es posible una alternativa tan alternativa que no tome en cuenta la realidad del mundo en que se vive. Somos de aquí, y debemos dar gracias a Dios por lo que aquí recibimos y tenemos. Pero a la vez esa realidad no puede aceptarse como es dada por una realidad opresi-

---

6 *oikodespotes* sólo aparece en los evangelios sinópticos, y principalmente en el contexto de las parábolas. La forma verbal que aparece en 1Tm es única en el NT. No lo usa la LXX y Josefo, y la forma verbal es poco frecuente incluso fuera del NT.

va. Es necesario descubrir de raíz donde radica el mal que pervierte lo creado. En esa tensión necesita tomar en cuenta las realidades terrenas que vive, incluyendo el pecado explícito y oculto (5,24). En esa ambigüedad por un lado se adapta a cierto parámetro de convivencia familiar que es conteste a la realidad de la situación patriarcal, aunque impone en ello pautas que mejoren, bien que parcial e insuficientemente, la condición en que viven, y por el otro afirma cierta autoridad (de Jesucristo, de Pablo), que va contra la ideología imperial, como es lo que sigue en la carta.

El amor al dinero es la raíz de todos los males

Es evidente que su capacidad crítica resulta más fuerte cuando abandona la metáfora hogareña, y entra en lo que hace al poder "político", las prácticas del mundo de las organizaciones de la ciudad que regulan la circulación de los saberes y del dinero. Allí la confrontación con las prácticas de la *polis* es más clara. Esto se hace visible a partir de las caracterizaciones de los "falsos maestros" que se dan en 6,3-5. En las comunidades han aparecido instructores que siguen el modelo de los maestros de retórica frecuentes en el mundo helénico. Estos sofistas, cuya crítica ya tiene una larga tradición desde Sócrates, eran fundamentales a los efectos del aparato hegemónico de la *polis* griega. Con el tiempo se habían transformados en maestros de la disputa, y habían convertido sus disquisiciones en fuente de lucro, como instructores y asesores de las familias poderosas. Ya Pablo, en su temprana carta a los Tesalonicenses (2,3-9) procura distinguirse de tales prácticas. Lo que la actual carta muestra es que se han instalado en la comunidad cristiana (al menos la de Éfeso, a la que se dirige; también en Corinto: 1Co 1:26-31) preceptores que actúan de manera similar a estos *retores*. En el evidente debate entre tendencias doctrinales enfrentadas, estos "retores cristianos" están haciendo de estas controversias (*logomajia*, 6,4, también 2Tm 2,14) una fuente de lucro, poniéndose al servicio de algunas de las familias más pudientes de la congregación. Seguramente estos debían justificar sus posiciones, probablemente más proclives al acomodamiento con el sistema imperial y sus configuraciones de prestigio basado en la riqueza. De esa manera riqueza y capacidad discursiva se aúnan poniendo en riesgo la comunión de la iglesia. Por ello el autor reacciona no solo contra los *retores* sino frente a toda la ideología de la prosperidad que informa al sistema imperial.

El párrafo de 1Tm 6,6-19, que analizaremos con mayor detalle a continuación, organiza el discurso en torno de la relación de oposición entre "lucro y fe". De hecho, podemos ver en estos versículos una cierta estructura:

a) 6-10: el uso del dinero y sus peligros (de los que lo ambicionan)
b) 11-16: la verdadera aspiración del creyente (con una doxología)
a') 17-19: el uso correcto del dinero (de los que lo tienen).

La primera frase del v.6 ya nos pone en tono: se trata de lo que es una verdadera ganancia. "Es una ganancia grande la piedad con autogobierno", sería una traducción textual. Es interesante ver como muchos comentarios invierten el sentido para decir que "la piedad es una fuente lícita de ganancias para el clérigo, siempre que sea dirigida por cierto autocontrol"[7]. Por el contrario, a mi entender, el autor quiere poder en contraste las ganancias económicas que algunos buscan en las disputas doctas (v.5), con la bendición que significa la verdadera piedad. La palabra usadas para ganancia (*porismos*, del verbo *porizo*) en su origen significa proveer, conseguir, obtener los recursos para vivir o para resolver las situaciones cotidianas, pero para la época del koiné ya había adquirido también el significado de enriquecerse, obtener beneficios económicos. El autor juega con esta dualidad semántica: algunos ven en

[7] Esta lectura proviene de entender las "pastorales" como recomendaciones a los clérigos, y por lo tanto se aplican como normas ministeriales. Así, por ejemplo, entre otros, el comentario de Thomas C. ODEN, *First and Second Timothy and Titus* (Louisville: John Knox Press, 1989, Colección *Interpretation)*. Sin poder entrar ahora en todos los argumentos, mi lectura la toma como una carta con destino a toda la comunidad (en realidad, indirectamente a todas las iglesias). Sus instrucciones y reflexiones apuntan, vía "Timoteo", a regular el conjunto de la vida eclesial.

la piedad un recurso para la vida, otros una fuente de enriquecimiento. El autogobierno (*autarjeia*) establece la significación de esta "ganancia": no es la acumulación sino la posibilidad de un recurso (la fe) que la da sentido y meta al deseo, establece su objeto.

Los v.7-8 marcan en que consiste este autogobierno: la persona, y no los bienes, toman control de su vida. La economía es puesta al servicio de la vida, y no al revés. Por ello enfatiza que los bienes materiales son transitorios ("la mortaja no tiene bolsillos", decimos por acá) en contraste con la fe, que es un bien que nos lleva a vida eterna. Cubiertas las necesidades básicas de la vida, alimento y abrigo - la palabra griega *skepasma*, que figura solo aquí en el NT, puede traducirse tanto como ropa como por refugio [vivienda] - no debemos aspirar a otra cosa. Buscar más allá de eso, enriquecerse (v.9) es caer en una carrera que solo termina en destrucción y perdición. Nuevamente, los comentarios suelen desviar la tensión que tienen estos versos, sea diciendo que, por ser estas las cartas pastorales, son recomendaciones solo para los funcionarios religiosos, señalando el mérito de la frugalidad sacerdotal, o mediante consideraciones generalizantes sobre la codicia y la (supuesta) intranquilidad que trae al alma del codicioso. Pero creo que hay más en estas palabras.

La frase con que comienza el v.10, que sin duda es paráfrasis de un dicho de la época, "raíz de todos los males es el amor al dinero"[8], no puede ser entonces solo leída en clave individual. Habla de "todos los males". Nuevamente aquí los comentaristas, Calvino incluido, suelen decir que ello no pone al amor al dinero por sobre otros pecados igualmente graves, sino que de él emanan otras acciones destructivas. Y que terminan trayendo tormento a la conciencia del codicioso. Pienso, sin embargo, que las palabras de la Epístola apuntan más lejos: la tensión surgida entre la vida humana orientada por el reconocimiento de la voluntad divina, y la orientación fijada en el dinero como patrón último de vida y conducta. Quien opta por esta última desencadena "todos los males", porque se ata (religa) a un poder destructor.

Este contraste figura también en las palabras de Jesús (Lc 16,13). En la misma línea de la opción de Jesús, Dios o Mamón, el amor al dinero aparece incompatible con la fe, y quienes dirigen su vida por él[9] terminan confundiéndose y alejándose de la fe (v.10b). Pero no se trata de una opción individual que solo tiene repercusiones individuales, en la conciencia inquieta del codicioso. Una forma de vida organizada sobre el amor al dinero no puede traer sino destrucción y perdición a todo el género humano y hundirlo en el abismo de los dolores. El texto griego es claro y sin ambages: algunos, en su ambición hunden a todos los hombres, a la humanidad misma (aquí el plural *anthropoi* debe leerse como genérico) en la destrucción y perdición (v.9). Quienes codician no solo se perjudican a ellos mismos espiritualmente, sino que destruyen la vida material y psíquica de muchos otros. El problema no es la inutilidad del dinero como salvaguarda frente a la muerte o la mala conciencia del codicioso; el problema es que las conductas dirigidas por el dinero son destructivas de la totalidad del orden creado, son raíz de todos los males.

El siguiente párrafo (v.11-17) marca este contraste. "Hombre (genérico, no solo 'varón') de Dios" no es sólo el ministro consagrado, como marcan algunos comentaristas. Es todo aquél que, lejos de organizar su vida por el lucro, la orienta según la justicia, la piedad, la fe, el amor, la perseverancia, la bondad. No considero casualidad que la justicia sea la primera de las virtudes aquí enunciadas. Señala el contraste entre al amor al dinero (la acumulación) y la vida en justicia. Vivir esa vida es la que permite afirmarse en la batalla de la fe (aquí si aparece entonces el sentido de la verdadera militancia cristiana - v.12) y alcanzar, por la participación en Cristo, la vida eterna. Esa es la vocación del creyente. Vivir la vida sosegadamente y honestamente (2,2) no es hacerlo de espaldas a las actitudes básicas que conforman el llamado de la fe, sino afirmado en ellas. Esa es su posibilidad y su límite. En esa situación somos llamados a dar testimonio. El testimonio es, por ello, testimonio "del Dios que da la vida a todos" (v.13) y tiene su paradigma en Jesucristo, que lo hizo incluso frente al poder del Imperio, Poncio Pilato. Si bien ha invitado a orar por las autoridades, ahora señala al Cristo

---

8 DIBELIUS y CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, p.85-86.

9 Mantengo la misma ambigüedad que tiene el texto griego: no queda claro si es el amor al dinero como actitud o el dinero como objeto lo que produce la ambición destructiva.

que fue crucificado por esas mismas autoridades, frente a las cuales no ocultó su testimonio confrontativo. Nuevamente aparece aquí la dualidad de la situación en que se inscriben las epístolas "pastorales". El testimonio de Cristo frente al poder del imperio, exhorta el autor a sus lectores, también debe regir nuestra conducta frente a las autoridades. Señala, de paso, que si bien se busca "vivir en piedad y sosegadamente", la memoria y/o perspectiva de la persecución no está lejana. Como Jesús, somos llamados a ser testigos aún delante de las autoridades y al costo de la propia vida. Porque esa es la manera de preservar la vida en vista del tiempo en que se manifiesta gloriosa la presencia de Jesucristo.

Este párrafo cierra con una doxología. Como también funcionan las doxologías veterotestamentarias y en la apocalíptica, su función es mostrar que solo Dios es soberano, el único que puede ser rey sobre los reyes y Señor sobre los señores. La contestación a la ideología imperial es clara; pero además, en el contexto de la confrontación con el poder del dinero, que retomará en el párrafo siguiente, también afirma la confrontación con las ideologías del Dios Dinero: mientras en el v.7 ha dicho que nada traemos a este mundo y nada llevamos (inutilidad de la acumulación), tanto en los v.12 como en 16 afirma que en Dios sí podemos ir más allá de la vida presente, de la oscuridad de los hombres que se niegan a ver. Solo a este Dios corresponde la honra y el imperio.

Finalmente entramos en el punto a'), v.17-19. Aquí completa la inclusión que se abrió en el v.6, sobre el dinero. Ayuda también a leer, por lo tanto, el punto a), en el sentido de que la ambición y la posesión de dinero no es compatible con la piedad. ¿Qué pasa con el que ya tiene dinero, al momento de su conversión? En primer lugar hay que ver cual es el concepto de "rico" que aquí se enuncia. Es un rico "en bienes de la presente era", un tiempo en el que hay que vivir con cuidado, pues está llevo de engañadores (4,1). Una idea de que es "ser rico" para el mundo bíblico la da el origen filológico de la palabra. *Plousios* (que se traduce por 'rico') viene de una raíz indoeuropea *p^{e}l*, que a veces toma forma *ple*, y significa "que desborda", que excede, que se derrama (el castellano conserva esta raíz en, por ejemplo, pleno, repleto etc.)[10]. El "plousios" es la persona que ha acumulado más allá de lo que necesita, que tiene en exceso. Contrasta con el que se contenta con "comida y abrigo". En todo el texto bíblico, incluso el AT, el rico es aquél que tiene más de lo que necesita y puede consumir para mantener su vida (y por lo tanto tiene lo que otros necesitan para vivir). Cuando mueran no podrán llevarse el excedente, aunque sí se llevarán la carga de las vidas tronchadas por su avaricia. Por eso su esperanza no puede estar en ellas, sino en el Dios viviente, que es el autor y dueño de toda vida y abundancia. El disfrute no es malo, lo malo es acumular para sí lo que hace también al disfrute de otros, de todos (v.17).

Por ello, eso que excede debe repartirse generosamente "en buenas obras", porque esas generan la otra riqueza, la vida abundante que es en Cristo. El verso alude no solo a la posesión de la riqueza sino a las actitudes sociales que están vinculadas con ellas (que no sean altivos). Esta recomendación repite lo dicho a las mujeres (2,9-10). Frente a la ostentación de la riqueza, fundamental para asegurar el prestigio en la sociedad timocrática romana, la recomendación del autor aparece como contrahegemónica. Los adornos de oro y peinados, así como los vestidos costosos y sugerentes, eran marcas de distinción social, y se correspondían a las marcas de púrpura en las togas de los varones. Contrastaban con la vestimenta austera de los artesanos y esclavos. La idea de "generosidad" era combatida por algunos moralistas del imperio como síntoma de debilidad de carácter. La recomendación de la carta pone en duda todo el fundamento ideológico del sistema imperial. Así como en las metáforas de la casa aparecía cediendo a ciertas formas ideológicas del poder patriarcal, en este caso su opción de confrontación con los fundamentos de la economía política e ideología del imperio se hacen más agudos. Nada asegura la vida futura, ni en este lado ni en el otro de la frontera, sino es la gracia divina. A esa gracia se responde siendo igualmente generosos, para que todos puedan experimentar la riqueza de la creación y el amor divino. Esa es la manera de afirmar la vida que hemos recibido, de conocerla como vida eterna.

---

10 TDNT, *ad loc.*

Algunas reflexiones hermenéuticas

El tema de la oposición entre la fe cristiana y las formas del capitalismo financiero posmoderno que estamos viviendo es ineludible. Esto no es la crítica de ciertos setentistas trasnochados, o de la visión tendenciosa de una Teología de la Liberación; es lo que postulan los propios impulsores del sistema. También para ellos la generosidad es un síntoma de debilidad. El "afán de lucro" (forma culta/oculta de nombrar el amor al dinero, la codicia usurera) es la base y fuente de sustento de todo el sistema económico actual. La competencia sin miramientos y el mercado total constituyen su alma desalmada. El pecado ha sido convertido en virtud; lo que destruye en lo que produce; la acumulación personal en la meta de la humanidad. Podríamos remitir a cientos de estadísticas, informes, estudios para mostrar como esto está destruyendo al género humano y al planeta todo. La reciente exposición del delegado del gobierno de Bush en la "Cumbre de Buenos Aires" sobre Clima Global es apenas un botón de muestra de como la ambición de las grandes corporaciones están a la raíz de "todos los males", incluido el ecológico. La advertencia de la carta paulina se ha vuelto voz profética: "muchas codicias necias y dañosas hunden a los hombres en la destrucción y perdición".

Cuando el mercado decide quien come y quien padece hambre, cuando la piedad, en vez de ser ella misma una riqueza, es tratada como fuente de riqueza en las "teologías de la prosperidad", cuando el mundo se organiza desde la exaltación del pecado como virtud, cuando los sistemas solidarios son reemplazados por sistemas de capitalización, la vida humana ha sido arrancada de las manos de su creador y entregada a poderes sin "espíritu de vida", sin sentido y sin esperanza, a poderes que solo pueden culminar en la muerte.

Frente a ello solo cabe entonar la doxología "Dios, el que da vida abundante para todos, es el único Señor soberano, el único que debe tener imperio". Y es esa capacidad de dar vida abundante para todos, y no solo para algunos privilegiados, como lo hace el Imperio presente, es lo que lo hace el único digno de establecer las relaciones de poder, porque ese poder consiste, justamente, en el dar vida para todos. Los cristianos que aceptamos este compromiso de "vida para todos" nos sentimos muchas veces débiles e impotentes frente a las prácticas destructivas de los que se abrogan el derecho al imperio y a la acumulación indefinida. Pero la invitación del texto es a pararnos más allá de este dolor mediante el testimonio, a "descolonizar" nuestras prácticas de vida, no solo en los grandes espacios económicos o políticos, sino también en nuestras actitudes cotidianas.

En ese sentido, como ocurría con las comunidades que estaban viviendo su fe sobre finales del siglo 1, nos confrontamos con un tiempo particular. La "revolución escatológica" no se ha producido, y el imperio sigue imponiendo su dinámica de explotación y su ideología con fuerza. Y si bien no renunciamos a la esperanza de transformación, tenemos que encontrar modos de vida y sobrevida para nuestras familias, nuestros hijos, la humanidad amenazada. Esto nos genera espacios de ambigüedad y tensión. No todos pueden asumir la militancia y la entrega total a la lucha como lo hicieron los pioneros: el reclamo por atender las cuestiones familiares, sea de los hijos o de los abuelos, las tensiones del trabajo cotidiano (de los que lo tienen), la presión de una cultura envolvente nos hace habitantes simultáneos de dos mundos. En este espacio ambiguo se desarrolla nuestra pastoral. Somos y no somos de este mundo globalizado. Somos y no somos portadores de una vida totalmente nueva. Por un lado estamos llamados a "mantener el testimonio delante de Poncio Pilato", pero por otro lado necesitamos de cierto orden y modos de vida familiar (por cierto en una forma distinta de familia) que nos permita sostener la vida amenazada. Transformarla en ese anuncio de vida eterna.

Néstor O. Míguez
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
Argentina
miguez@isedet.edu.ar
nomiguez@arnet.com.ar

Macedonia
Cristianos artesanos resistiendo al imperio

Resumen
El artículo interpreta las instrucciones y exhortaciones de 1 Tesalonicenses 4,1-12 dentro de una cosmovisión de los primeros apóstoles que comprendía el sujeto, la economía y la política como tres esferas mutuamente relacionadas. Esta cosmovisión proponía una red económico-política alternativa a la imperial, desde la cual los cristianos de Macedonia pudieran sobrevivir.

Abstract
The article takes the instructions and exhortations of 1 Thessalonians 4,1-12 as part of first apostle's understanding which see the human being, the economy and the policy as three spheres dependents. That understanding proposes an economic-politic net alternative to the imperial one, in which the Christians of Macedonia can survive.

Para acercarse al pasaje de 1 Tesalonicenses 4,1-12 tendremos que tener en vista la cuantiosa herencia interpretativa que tenemos sobre nuestra espalda. Podemos afirmar que durante siglos nos han sido legadas enseñanzas (del mismo modo que Pablo deja instrucciones, *parangelías*, a sus hermanos y hermanas de Tesalónica) que proponen determinada visión de la comunidad de Tesalónica.

Tal vez una de las más importantes es aquella que afirma que Tesalónica y el primer Pablo eran una comunidad y líder con fuertes componentes escatológicos (y, en consecuencia, sus respectivos desvíos en la segunda carta a los Tesalonicenses). La espera cierta de un día del Señor en poco tiempo hacen a la clave hermenéutica para esta carta.

Sin embargo uno puede notar que en algunas *parangelías* que dejaron los apóstoles a la comunidad de Tesalónica no se encuentran rasgos marcados de una espera inminente.

Estos rasgos marcados de una no escatologización de la vida pueden encontrarse en 1 Tesalonicenses 4,1-12 como así también en otras partes de la carta. Las marcas de la desescatologización no tendrán en la comunidad de Tesalónica motivos teológicos o filosóficos sino políticos, económicos y estos enraizados en el afán por sobrevivir de cada sujeto. Las herramientas de supervivencia tienen que ver con la construcción del sujeto, la construcción de relaciones económicas y la construcción política. Desde estas tres perspectivas se desarrolla el plan de los misioneros para la supervivencia.

Se puede entender desde este acercamiento que no es posible construir un sujeto sin proveerlo de un espacio desde el cual se relacione en lo económico, un espacio desde el cual su *ser sujeto* se vea fortalecido en el intercambio de bienes con otros. A la vez se entiende que la relación económica que fortalecerá y hará posible la vida del sujeto precisa un poder político que la sostenga, la controle y la dinamice.

En definitiva estamos afirmando que la visión económico-laboral en la situación de la comunidad tesalonicense surge a partir de una necesidad del sujeto por sobrevivir. El mercado, las relaciones económicas y las relaciones políticas están pensadas a partir de un sujeto que se encuentra en peligro, en sufrimiento (*thlipsis*).[1]

La propuesta ética, en cuanto construcción del sujeto, tiene la razón de ser en proveer un ejemplo de supervivencia. La propuesta económica es un marco por el cual esa comuni-

[1] Esto en relación a otras explicaciones acerca del origen de las sociedades que tienen que ver con una naturaleza gregaria del ser humano en donde él mismo busca compartir no sólo lo material sino también lo espiritual. De más está aclarar el origen aristocrático de estas reflexiones por ejemplo en Cicerón.

dad amenazada es puesta en posibilidad de vivir. Así la economía y sus respectivas relaciones laborales son un plan al servicio de los seres humanos.

De esta forma abordaremos el texto de 1 Tesalonicenses teniendo en cuenta esta trilogía sujeto-economía-política.

1. La construcción del sujeto (v.1-5)

En primer lugar el sujeto. No se puede hablar de economía si primero no se visualiza el ser humano que pondrá en movimiento las relaciones económicas. De este modo comienza entonces esta parte de ruegos y exhortación, apelando directamente al sujeto y al apelarlo lo construye, lo cuestiona.

En primer lugar queremos recibir la visión de ese ser que "debe" (*dei*) vivir de determinada forma y agradar a Dios. No es entonces un sujeto sino en cuanto debe vivir de cierta forma, no es sujeto sino en cuanto a una relación con la divinidad. Sin dudas esto no es extraño a la sociedad mediterránea de aquella época. La problemática del sujeto que debe preocuparse por sí y sus prójimos, y del sujeto en relación jerárquica a dioses y sus representantes en esta tierra son determinante para la cultura mediterránea,

> "De las participantes de razón se distinguen dos especies: una de dioses y otra de hombres; la protección de los diosès se merece con la reverencia y santidad, y después, inmediatamente, quien puede ser a los hombres de más utilidad son los hombres mismos."[2]

Esto se introducirá en la percepción corporal entendiendo que el cuerpo debe ser mantenido en santidad (nivel trascendental del cuerpo) y honra (nivel interpersonal).

No existe una propuesta de un ser humano éticamente solitario sino que encuentra en sus congéneres ejemplos y contraejemplos. Recordemos que la situación de postularse como ejemplo a seguir tiene en la sociedad mediterránea un fuerte componente revolucionario puesto que se está proponiendo la posibilidad de existencia de otros modelos aparte de los instituidos por el imperio. Foucault habla de un "magisterio de ejemplos" "donde el ejemplo puede ser transmitido por la tradición: son los héroes, los grandes hombres que aprendemos a conocer por medio de los relatos, las epopeyas, etc".[3]

El sujeto que se presenta es un ser incompleto y completable. Esto es importante notar puesto que se está poniendo la posibilidad de existir como ser abierto al cambio. Y dentro de ese cambio una postura de "enriquecimiento" actitudinal. Aquí tenemos que tener en cuenta que la palabra usada para "abundar", *perisseuo* en el v.1, se considera relacionada con bienes materiales en los sinópticos, con diversos bienes esperados en la nueva era futura en la literatura apocalíptica; y en Pablo dentro del marco escatológico.[4] Sin embargo hacemos la observación del uso en este caso como exhortación hacia la construcción del sujeto y éste dentro del marco económico y político que a continuación detallaremos.

Para la conformación del sujeto es preciso la producción y circulación de bienes de tipo éticos que sean adquiridos para su uso por esos sujetos. De modo que los v.1 y 2 dejan ver el armado de un mercado de bienes éticos denominados aquí instrucciones, *parangelías*. La producción de *parangelías* y su consumo es una tarea que sin retraso realiza el imperio, para satisfacer las dinámicas de poder y control en su necesidad de construir sujetos adaptables al imperio y su opresión. Por esta razón, en un comienzo su uso se dio dentro de los ámbitos militares, como órdenes reales o preceptos filosóficos, y en gran medida provenientes de la divinidad.[5] Pero la producción de parangelías que aquí realiza Pablo y su llamado a ser consu-

---

2 CICERÓN, *Los oficios*, II, 3; Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946, p.98. En todos los casos para *Los oficios* se cita de esta traducción.

3 FOUCAULT, M. *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 2002, p.131.

4 Gerhard KITTEL y Gerhard FRIEDRICH, *The Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000, c.1964 (artículo sobre *periseuein*).

5 Gerhard KITTEL y Gerhard FRIEDRICH, *The Theological Dictionary of the New Testament* (artículo sobre *parangelías*).

midas por los tesalonicenses muestra en cierta forma un marcado fenómeno dentro de la estructura imperial como era la donación de preceptos ya no sólo desde filósofos reconocidos socialmente sino desde diversos sujetos dentro de la red social.[6] Sí es cierto también que estos nuevos sujetos que producían las *parangelías* si bien no eran filósofos eran de un status social elevado. Por esto es interesante que se esté creando desde un artesano como fue Pablo y desde sus compañeros un mercado alternativo de *parangelías*. Estos nuevos sujetos productores de parangelías se encontraban insertos en situaciones sociales cercanas a la cotidianeidad de pobreza de la mayoría del imperio, lo cual los lleva a una producción basada en la combinación entre ética y supervivencia, en lugar de meras especulaciones generales.

Esto lleva a que el mercado de las *parangelías* se extienda, se masifique, los que podían trabajar sobre su propio ser no eran ya de la élite sino de las grandes masas.[7]

Una de las instrucciones, *parangelías*, producida y propuesta para consumir tiene que ver con la percepción de los sujetos hacia su propio cuerpo. En este sentido es importante notar que el cuerpo es algo que se posee (*ktáomai*), v.4. Y marcamos este verbo con fuerza puesto que en una sociedad esclavista no es una mera percepción hacia el cuerpo sino el principio material por el cual el medio de producción queda en manos del propio sujeto, no es vendido, ni alquilado. Y ese principio de construcción del sujeto es en sí mismo el principio de construcción de las relaciones económicas que luego establecerá.[8] Esta *parangelía* sólo podía llegar, y/o ser consumida, desde quienes están cerca de perder su propio cuerpo o bien ya lo habían perdido o arrendado. Pero la *parangelía* acerca de la posesión del cuerpo se extiende, especificando en los v.4 y 5 el modo de posesión del cuerpo. Entonces se marca la dicotomía entre la posesión al modo de los gentiles que no conocen a Dios y, por otro lado, la posesión según la voluntad de Dios (v.3) en santidad. La diferencia entre ambas puede sin dudas dar lugar a diferentes tipos de relaciones económicas. La oposición es marcada entre santidad/honor por un lado y pasión/codicia (*epithumía*) por el otro.

2. La construcción de relaciones económicas (v.6-8)

El uso del artículo *to*, al comienzo del v.6, se entiende como introducción de una nueva secuencia;[9] ya finalizaron las *parangelías* referidas a la construcción del sujeto ahora se referirán a la construcción de las relaciones económicas. Esto se puede reafirmar viendo, por ejemplo, la introducción de verbos con significados propiamente económicos como son *huperbaino* y *pleonekteo*, abusar y engañar.

Si el cuerpo anteriormente había sido establecido como el medio a poseer ahora ese cuerpo era visto como productor. Pero en este caso, v.6, en forma negativa ese cuerpo podía ser capaz de producir una relación económica, *to pragma*, de abuso hacia otro cuerpo (el *adelfos*, hermano).

La aparición de "porque" (*dioti*) en el v.6 luego de la advertencia sobre el mal uso de las relaciones económicas tiene que ver con la posibilidad de realización de justicia en la relación económica. El dios que vigila y protege la posesión y la no destrucción del sujeto hermano se presenta como *ekdikos*, justiciero, vengador. El incipiente mercado se presenta regulado por la justicia del Señor. A la vez esa justicia del mercado tiene la particularidad, en el mismo v.6, de ser predicha y testimoniada por los apóstoles. Aquí se produce la unión entre el mercado de *parangelías* que tienen su origen en el Señor Jesús, v.2, y el mercado de los negocios que tiene a ese mismo Señor como protector y hacedor de justicia. Así como en el mercado de parangelías Pablo y sus hermanos misioneros no se consideran productores de las

---

6 FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, p.157.

7 En el Nuevo Testamento figuras como Pablo, Juan el Bautista, Jesús, entre otros, son las que masifican el mercado de *parangelías*.

8 En tiempos del principado son Columela y Plinio quienes comienzan a considerar el mayor o menor beneficio económico en el trabajo con esclavos o con asalariados libres, principalmente en las tareas agrícolas (Glauco TOSI, *Economistas griegos y romanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, 1ª reimpresión, p.288-289].

9 *Clave lingüística del Nuevo Testamento griego*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora/ISEDET, 1986.

mismas sino agentes de promoción y circulación, así también en lo relativo a la justicia de las relaciones económicas Pablo no es el justiciero sino el que circula y promociona la justicia de ese Dios que vigila el mercado.

Pablo entonces, hace circular el mandato de justicia: estar alerta ante la denigración humana y la usura en ese nuevo mercado. En definitiva está alertando para que la posesión del propio cuerpo no se transforme en posesión del cuerpo del otro, a través de la acción económica que caracteriza el mercado imperial: engaño y abuso.

La santidad de las relaciones económicas (v.7)

Tenemos en cuenta que aquí hay una nueva visión de la concepción de "santidad". En el v.3 la voluntad de Dios santificaba el sujeto, ahora en el v.7 ese sujeto había sido llamado "en" esa santidad a construir relaciones económicas. El sistema de pureza-impureza (agiasmo-akatharsia) es puesto no en un medio religioso sino aplicado aquí directamente a las relaciones económicas. Y se puede observar la idea de que el sujeto es llamado a la relación económica en santidad y no en impureza.

Aquí debemos poner en frente nuestro una idea diferente sobre el origen o la necesidad de lo económico-político. En este sentido por ejemplo ponemos la concepción entre otras de T. Cicerón, no muy diferente a la platónica, en donde la formación de los estados y los oficios tienen que ver no sólo con la satisfacción de las necesidades sino también con un instinto social propio del ser humano.

> "Ni tampoco es verdadera la opinión de aquellos que dicen haber tenido principio la sociedad de las necesidades de la vida, y de que no podían los hombres, unos sin otros hacer ni alcanzar lo que requiere la naturaleza [...] No es así; porque huirían de la soledad y buscarían quién les acompañasen sus estudios, y también desearían enseñar a otros, aprender, hablar y oir a los demás."[10]

La concepción utilitaria o filantrópica en autores como estos, en Pablo es superada puesto que inserta en medio de la reflexión sobre lo económico un llamado a la santidad, es desde esta forma particular de "ser humano" que se construye la relación económica con el hermano. El producto final de las relaciones económicas no es una mejor utilidad, o una mayor riqueza, o una posibilidad de satisfacer el instinto gregario humano, sino una posibilidad de vivir en santidad. Siempre teniendo en cuenta que esta santidad estaba siendo amenazada de muerte, y con la santidad la vida misma de los cristianos de Tesalónica.

En el v.8 la fuerza de denuncia se intensifica al punto de la santificación de las relaciones económicas sólo a través de la santificación del sujeto mismo. La acción económica de descartar o eliminar, (*atheteo*) pone en evidencia las consecuencias de un sistema económico imperial que Pablo entiende como impureza (*akatharsia*). En definitiva el objetivo (*toigaroun* como consecutivo) de este sistema de relaciones económicas que Pablo observa tiene que ver con eliminar al sujeto (*anthropos*) de la relación económica. Aquí puede verse una denuncia paulina a un sistema imperial en donde de hecho se estaban descartando seres humanos, lo que hace Pablo es recordar que ese ser humano es divino, ese ser humano fue llamado a participar del sistema económico en santidad por su Dios y, en consecuencia, las relaciones económico-laborales son sostenidas por el elemento divino. Por esta razón se entiende la perspectiva paulina de colocar en primer lugar una valoración y construcción del sujeto que permita recordar que toda relación económica tiene como fin la santidad y no la eliminación del sujeto.

Las relaciones económicas construyen una antropología del ser humano y las mismas son construidas a partir de una concepción de ser humano determinada. El imperio y su sistema de impureza propone un mercado económico laboral que elimina al ser humano, ya sea por consecuencia del engaño y el abuso o bien porque en la relación económica imperial deja de ser el ser humano el centro para pasar a ser la misma relación económica el punto a sos-

---

[10] CICERÓN, *Los oficios*, I, 44, p.91.

tener y defender. En este v.8 Pablo pone en el centro de la relación económica al ser humano y a éste como portador del Espíritu Santo.

Esta intromisión de Dios en las relaciones económicas es uno de los datos que refieren a una desescatologización puesto que no se espera un pronto fin sino que Dios se mete en lo cotidiano y lo santifica. La santidad de la persona y de las relaciones sociales, la donación del Espíritu Santo muestran la entrada de Dios en la historia y no un fin de ésta.

3. La construcción política (v.9-12)

En el v.9, *peri* ("acerca de...) abre un nuevo acercamiento que completa los dos anteriores, aquello estrictamente referido al sujeto y sus relaciones económicas. La santidad del sujeto no podía concebirse sola sino en relación al hermano, y en este caso en relación de santidad económica específicamente. La relación económica pone a resguardo la santidad del sujeto pero las relaciones económicas deben ser a la misma vez resguardadas, enmarcadas. Si bien Pablo pone al Señor como ese resguardo a través de su justicia, a partir del vs. 9 aparece un nuevo concepto que en apariencia estaría protegiendo las relaciones económicas que resguardan al sujeto: la Filadelfia. Esta sería una forma política de poder controlar y aumentar-enriquecer (*perisseuo*) las relaciones económicas.

No era nueva la idea de la amicitia como forma de relación contrapuesta a la de patronus-cliens[11], tampoco era nuevo que se suponía la posibilidad de practicar la amicitia entre personas de igual status, mientras que la relación patronus-cliens se daba entre diferentes status. Y a la vez que toda relación de amicitia tenía en el emperador el punto central del cual se derivaba.

Aún era posible encontrar la concepción que la amicitia era un buen camino para mejorar la relación económica[12] y la relación humana en general.[13] Tal vez sea lo nuevo la unión o la propuesta paulina de unir la santidad personal (dignidad del sujeto ante Dios), la santidad económica (dignidad del sujeto ante el hermano) y la protección de ambas por medio de la filadelfia, ya no como una práctica filantrópica sino como una tarea política.

Este sistema político era muy bien usado por los hermanos tesalonicenses de tal forma que Pablo entiende que no tiene necesidad de escribirles acerca de esto. Y más, Pablo considera que los tesalonicenses en esto son enseñados por Dios (*theodidactos*), un término que pondría en duda escuelas filosóficas para acceder a la sabiduría política y en cambio pone el camino apocalíptico de la revelación como acceso al conocimiento.[14] Debemos tener en cuenta además que el *Peri* en Pablo responde a una pregunta realizada anteriormente. Esto nos lleva a reforzar la idea de que la comunidad de Tesalónica tenía un fuerte trabajo en la creación política de una red basada en el sentimiento de amicitia.

La construcción de un sistema político que resguarde las relaciones sociales, religiosas, económicas y en definitiva la vida misma ha sido una tarea que los tesalonicenses tenían en claro. Su trabajo en este sentido es motivo de admiración para Pablo (1 Tesalonicenses 1,7ss).[15]

Pablo se limita en este sentido a alentar un enriquecimiento de este sistema político jugando aquí con el mismo verbo que en el v.1: de este modo el enriquecimiento del sistema político no es ajeno al enriquecimiento del sujeto. Y tal vez se podría afirmar que estos enriquecimientos se dan a través de un justo ejercicio de los negocios (*pragma*) entre hermanos. Esto de la búsqueda de la protección de un sistema político y la posibilidad de sostener un nivel económico puede entenderse como una lectura desde los más necesitados. Por el contrario la posición aristocrática afirmaba que:

---

11 Géza ALFÖLDY, *Historia social de Roma*, Alianza Universidad, 1996 (3° reimpresión), p.140.

12 CICERÓN, *Los oficios*, I, 17, p.49.

13 FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, p.121.

14 Podemos confrontar con Gálatas 1,11-12.

15 R. HORSLEY, *1 Corinthians: A Case Study of Paul's Assembly as an Alternative Society*, en Horsley, Richard A. (ed.), *Paul and Empire*, Pensilvania, Trinity Press International, 1997, p.251. Aqui Horsley entiende el carácter internacional de la red de comunidades paulinas como una perspectiva politica del apóstol.

"Es propio de un sabio que nada obra contra las costumbres, institutos y leyes, tener cuenta con su hacienda, porque no sólo queremos ser ricos para nosotros mismos, sino también para nuestros hijos, amigos y parientes; *pues la riqueza de los particulares es la riqueza de la ciudad.*"[16]

En realidad la vinculación necesaria entre el Estado (lo político) y la economía no es algo propiamente paulino puesto que se observa fuertemente en Aristóteles[17]. Sí se puede entender la percepción desde los tesalonicenses que la unión imperio-relaciones económicas era algo mortal para el ser humano. Y esta comprensión de los tesalonicenses los lleva a conformar un nuevo sistema, alternativo, de filadelfia, donde la política de esa filadelfia resulte en un cuidado de lo económico como medio para sostener la santidad del sujeto.

La creación de un sistema político imperial que una la actividad económica y proteja a los que en él actúan y conviven era parte de la propaganda imperial, y parte del corazón de la pax romana:

"Él [el príncipe], mediante un comercio recíproco, enlaza el Oriente con el Occidente; de manera que todas las naciones se canjeen las cosas que en algunas tierras son producidas, y en otras son solicitadas; y aprendan así, los que sirven a una desordenada libertad, cuánto mejor es la obediencia a uno solo."[18]

O también:

"...y por esta razón, teniendo gallardía de ánimo, no nos hemos encerrado en las murallas de una ciudad, antes hemos salido al comercio de todo el orbe, juzgando por patria a todo el mundo, para dar con esto más ancho campo a la virtud."[19]

Sin dudas la o*ikoumene* imperial no sólo era vista como un buen sistema sino que era vista la "mano invisible" (aunque no tanto) de quien hacía posible esa "comunidad internacional": el emperador. De modo que la propuesta y la actividad tesalonicense eran algo nuevo y desafiante, era algo que si bien podía potenciar el sistema económico en la medida que producía circulación monetaria, también cuestionaba fuertemente el sistema imperial puesto que el que vigilaba la filadelfia cristiana era el Señor y quien daba el espíritu santo a los miembros de tal comunidad era el Señor. Por otro lado el cuestionamiento a la o*ikoumene* se realizaba desde la propuesta de un sistema político donde se protegía y dignificaba otra fuente de riqueza diferente de la imperial: en lugar de ser la tierra el capital ahora era la producción artesanal, en lugar de ser los terratenientes los propietarios de los medios de producción (diferentes herramientas entre las que se cuentan los esclavos) ahora eran los artesanos de Macedonia los llamados a poseer (el verbo visto en el v.4) su medio de producción: el propio cuerpo.

En el v.11 se ve la forma de la unión entre lo personal, lo económico-laboral y lo político. En este versículo se exhorta a la ambición (*filotimeomai* usado como verbo económico) y en este sentido no deja de sorprender la idea de las relaciones económicas como eje fundamental para revisar y construir. Esta acción de ambicionar tiene tres verbos en infinitivo que se proponen como los objetos a adquirir: tranquilidad (*hesujatso*); hacer lo propio (*prasso ta idia*) y finalmente trabajar con las propias manos (*ergatsomai tais idias jersin*).

Tranquilidad (*Hesujatso*). Con este verbo dirige su mirada en primer lugar hacia lo político puesto que una de las primeras ambiciones es la vida civil tranquila[20]. La construcción de lo civil es-

16 CICERÓN, *Los oficios*, III, 15, p.153.

17 Glauco TOSÍ, *Economistas griegos y romanos*, p.108ss.

18 Se puede ver por ejemplo en la cita del *Panegírico*, que realiza Glauco TOSÍ, *Economistas griegos y romanos*, respecto a la creación de un sistema imperial de relaciones económicas (p.276).

19 SÉNECA, *Tratados morales - De la tranquilidad del ánimo*, cap.III, Buenos Aires, Edición de Espasa-Calpe, 1943, p.72. Todas las citas de esta traducción.

20 *Clave lingüística del Nuevo Testamento griego*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora/ISEDET, 1986.

tá en el proyecto paulino. No entendemos la traducción de este verbo como practicar el ocio que puede tener detrás la idea de un ocio de personas de elevado status, tan bien visto en la sociedad greco-romana; o bien lo que la aristocracia entendía por tranquilidad pero en un sentido económico de convocar a que cada uno acepte la situación económica en la que se encuentra:

> "A esto que yo llamo tranquilidad llámala tú pobreza, necesidad o miseria..."[21]

Más bien se puede entender, viniendo de artesanos, como la práctica de construcción de una vida comunitaria sin sobresaltos en lo que se refiere a la posibilidad de existencia cotidiana. En algunos países de Latinoamérica se lo ha llamado "estabilidad" y el precio que se ha pagado por la misma, aunque sólo referida a lo económico, fue mortal. Pero bien entendido tiene que ver con construir una posibilidad de trabajo que permita la dignidad existencial.

Hacer lo propio (*prasso ta idia*). Con esto se está volviendo a la acción sobre el propio sujeto. Puede suponer esto algo contra la esclavitud. El esclavo tiene como particularidad en sus tareas laborales y económicas que no hace lo suyo sino lo de su patrón. En este sentido para poder tener una vida propia es imprescindible la posibilidad de libertad, la posibilidad de hacer lo propio, la posibilidad de ocuparse de lo propio.

También sería posible reconocer en la acción contraria, hacer lo que no es propio, una actividad política o económica determinada:

> "Conviene reformar los paseos, que en muchos hombres son tan continuos que andan siempre vagando por las casas y teatros, ofreciéndose a los negocios ajenos, remedando a los que siempre están ocupados [...] De esta ociosidad se origina el vicio de andar siempre escuchando e inquiriendo los secretos de la república y el saber muchas cosas que ni con seguridad se pueden contar, ni aún saberse con ella."[22]

Trabajar con las propias manos (*ergatsomai tais idias jersin*). Lo laboral-económico se presenta como el final de esta trilogía que se propone en la visión paulina. Por un lado Pablo está reafirmando lo que ya había dicho y propuesto: el cambio de concepto respecto a la propiedad de capital, ya no la tierra y sus productos sino la producción de las manos. Por otro lado Pablo está repitiendo incesantemente a lo largo del párrafo que nos ocupa esta idea de lo propio (el propio cuerpo, lo propio anteriormente y ahora las propias manos). La red no es una red comercial sino productiva, no se ocuparán de lo que otros produzcan sino de lo propio.

El v.12 finalmente pone una doble razón para la construcción de este proyecto: construir la dignidad del sujeto frente al sistema social (los de "afuera") y la libertad de vivir con lo propio, sin depender de nadie. Todo termina pues en la visión del sujeto para el cual es urgente la posibilidad de sobrevivir, y esta en medio de una sociedad altamente hostil que descarta a los seres humanos. Todo finaliza cuando es puesto el sujeto no en forma aislada del resto de la sociedad sino en relación a la misma pero ya no en una relación de subordinación y dependencia sino de dignidad e independencia económica.

Los caminos seguidos por el Imperio que ahora pretende llevar adelante este mundo están llevando al precipicio a la humanidad. El camino que la comunidad de Tesalónica había encontrado como modus vivendi los conducía a la vida digna. La construcción de una red que libere a los esclavos imperiales mediante el otorgamiento de una santidad personal, económica y política era la propuesta ante el imperio romano. Y por qué no, sigue siendo hoy día.

Pablo Ferrer
José Paez 1405
San Rafael
5600 Mendoza, Argentina
pabloviviana@yahoo.com.ar

---

21 SÉNECA, *Tratados morales - De la tranquilidad del ánimo*, cap.VIII, p.77.

22 SÉNECA, *Tratados morales - De la tranquilidad del ànimo*, cap.XII, p.85-86.

Lidia, la vendedora de púrpura, una alternativa de economía doméstica

Resumen
La Biblia contiene ejemplos de economía doméstica, desde la agricultura hasta la artesanía, como ejes de producción integral, de carácter familiar. El caso de Lidia nos muestra la mujer que asume su papel como dirigente de la casa, tanto en lo material, como en lo espiritual.

Abstract
The Bible contains some examples about domestic economy in agriculture and other activities such as handcrafts. These cases are usually the center of a whole familiar production. Lidia's story shows us a woman undertaking her role by rulling her house materialy and spiritualy.

En la actualidad se hace un replanteamiento de la economía como generadora del desarrollo social. Ahora los teóricos apuntan a una economía que contribuya al desarrollo personal y colectivo como respuesta a las propuestas globalizantes del mercado.

En los esfuerzos por estar a la cabeza de los avances tecnológicos, los individuos sienten el peso de la competitividad que poco a poco los va llevando a una angustia que los desestabiliza física, emocional y espiritualmente. Los convierte en robots que producen y producen de manera desaforada, atomizando su integralidad.

Manfred Max Neef[1] propone una perspectiva económica de "abajo hacia arriba" que recupere lo que tradicionalmente ha tenido rango de marginal. Considera que la respuesta, en parte, puede estar en la cotidianidad donde las prácticas productivas se entroncan con estrategias colectivas de supervivencia, identidades culturales y memoria popular. Es como volver a sistemas de producción agrícola o artesanal a nivel doméstico, que permitían el desarrollo integral de la persona.

La Biblia tiene muchos ejemplos de esta forma de producción colectiva. Lo que se haría actualmente sería resignificar y redimensionar estos esquemas para hacerlos viables dentro de nuestros modelos económicos, modelos que respondan a las necesidades humanas. Entendidas las necesidades no como limitadas a la subsistencia, sino a través de la doble condición existencial: como carencia y como potencia.

No únicamente con la sensación de "llenar un vacío", sino que el aguijón de la necesidad motive, esto es, potencie la búsqueda de recursos en las personas a todos los niveles: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad, de manera sinérgica. Un ejemplo de ello es la lactancia materna que al responder a la necesidad de subsistencia estimula la satisfacción de afecto, protección e identidad, otro ejemplo que nos ofrece Neef[2], es el de los programas de autoconstrucción que responden a la necesidad de subsistencia y estimulan a su vez la satisfacción de entendimiento, participación y afecto.

En la Biblia tenemos el caso de *Lidia*, la vendedora de púrpura, *Hechos 16,11-15*, de ella se nos dice que dirigía el almacén del negocio familiar[3], negocio que funcionaba en la casa. Vivía en una colonia romana, era gentil, procedente de Tiatira, lugar donde se practicaba con especialidad el arte de teñir de púrpura, como se infiere de una inscripción recientemen-

---

[1] Manfred Max NEEF, *Desarrollo a escala humana*, Bogotá, CEPAUR, 2000, p.52.

[2] Manfred Max NEEF, *Desarrollo a escala humana*, p.48.

[3] Karen Jo TORJESEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Madrid, El Almendro, 1996, p.61.

te descubierta allí; y aún en la actualidad (hoy se conoce con el nombre de Akissar) exporta grandes cantidades de género escarlata, perpetuando así la industria de Lidia.[4]

Dentro del sistema grecorromano las mujeres podían ejercer funciones de cabeza de familia, esto es, podían comprar o arrendar viñedos, casas, huertas y olivares para trabajarlos por su cuenta o dirigir la industria casera. Esto no reñía con las ideas del cristianismo[5] ni del judaísmo tal como lo constata Proverbios 31,10-31. Estas actividades permitían a las personas un desarrollo de sus potencialidades de manera sistémica.

Recordemos que en los tiempos bíblicos el hogar constituía un centro importante de formación, era escuela y a la vez centro religioso. La casa de la mujer era lugar de vida[6] donde se practicaba la solidaridad y se recuperaba la memoria como identidad.

A través de la historia la mujer ha sido protagonista de la resistencia, en la medida en que han querido someterla y oprimirla; ella ha recuperado su visibilidad, como es el caso de Lidia, y ha asumido su liderazgo tanto en lo económico como en lo religioso. No así la "mujer virtuosa" de Proverbios 31, que lo es en cuanto se le valoriza desde su relación con el hombre, su marido que es conocido en las puertas, cuando se sienta con los ancianos de la tierra.[7]

Por qué la palabra de Pablo caló tan hondo en el corazón de Lidia? Suponemos que la total adhesión de Pablo a Jesús le permitió reconocerlo como "Señor nuestro", Romanos 8,38-39, y su fuerza liberadora, llevándolo a confesar en Gálatas 3,28 "no hay distinción entre varón y mujer"[8], por eso ella se sintió identificada con el discurso y acogida en su totalidad. Desde entonces su casa también fue la de Pablo y asumió su rol de servidora del Reino.

La mujer como motora del sistema económico no quiere seguir siendo útil únicamente en el ámbito de lo privado, si en la época de los Hechos lideraba la economía de la casa, generalmente lo hacía desde su condición de inferior, como veíamos, a partir de su relación con el hombre. Pero esto no impidió que algunas mujeres se apropiaran de los distintos roles, responsabilidades, servicios y poder de decisión. Así quedó expresado en algunas cartas de Pablo y en el libro de los Hechos: Febe, Priscila, María, Junia, Dorcas y muchas más, desempeñaron un papel destacado dentro de la Iglesia.

El liderazgo de Lidia

Las mujeres autodependientes, que no necesitan a los hombres para actuar, requieren del coraje para revitalizarse a través de los esfuerzos, capacidades y recursos de cada una. Lidia actúa desde sí misma y desde su espacio, su casa. "De la casa de la mujer va a salir algo totalmente nuevo e increíble."[9] No es nada fácil cambiar la forma en la que se percibe la mujer que ha sido siempre marginada, debe esforzarse para responder a un poder que la agobia, la explota y la lleva a autodegradarse. Debe, por lo tanto, crear lazos de solidaridad, organizarse, resistir la crisis mediante la autogestión, tomando los recursos locales, ir de lo pequeño, lo micro, a lo más extenso, lo macro. Este es un proceso de permanente construcción, no se da de la noche a la mañana.

Lidia es líder por excelencia, se presenta como jefa de hogar, de condición modesta, que debe trabajar arduamente para subsistir, recibe a Pablo en su casa, no porque sea rica como afirman algunos comentaristas, sino porque apela a su fidelidad al Señor. También lidera una Iglesia doméstica. Lidia y los de su casa aparecen al principio, en los vv.14-15, y al final, en el v.40.[10] Lidia hace posible la construcción de un nuevo orden económico y religioso a partir de su acción protagónica, siendo sujeta de su propio desarrollo y el de quienes interactúan con ella.

---

4 *Diccionario bíblico*, Florida, Caribe, 1990, p.685.

5 *Diccionario bíblico*, p.66.

6 Sandro GALAZZI, *Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas*, Córdoba, Tiempo Latinoamericano, 1996, p.92.

7 Proverbios 31,23 (versión Reina-Valera).

8 Coca TRILLINI, *De la pirámide al arco iris*, Buenos Aires, Paulinas, 1995, p.81.

9 Ana María RIZZANTE y Sandro GALLAZZI, *Mujer - Fe en la vida*, Quito,Verbo Divino, 2000, p.33.

10 Pablo RICHARD, *El movimiento de Jesús antes de la iglesia*, San José, DEI, 1998, p.113-118.

La industria de la púrpura

La púrpura se extraía, de manera primitiva, de una o más especies de mariscos. Gracias a diversos procedimientos se obtenían muchos tintes. Por ejemplo existía el cárdeno, esta era una púrpura azulosa o cérulea, obtenida también de otra especie de marisco. Como cada marisco producía sólo unas cuantas gotas de materia colorante, la púrpura más fina tenía un precio muy alto.

El color escarlata o carmin, era producido por el insecto llamado cochinilla. Este se pulverizaba, se le agregaban otros productos, se disolvía en agua, se calentaba y posteriormente se filtraba. Estos procedimientos se repetían para alcanzar niveles altos de calidad[11] .

Karen Jo Torjesen[12] nos presenta cómo estaba distribuido el trabajo de la obtención de la púrpura en casa de Lidia. Nos dice que el almacén se encontraba en la planta baja y que el trabajo se realizaba en la parte trasera. Es así que al parecer existía en el ambiente un olor peculiar que provenía de las tinas dispuestas para teñir la púrpura.

Estas incomodidades no reñían con la ganancia que obtenían a todos los niveles: su autonomía, la integración que les permitía desarrollar una identidad de pertenencia al núcleo familiar y la configuración como sujetos de su propio desarrollo. Aquí tenemos un ejemplo de compromiso personal que involucra lo afectivo, lo intelectual, lo físico y lo espiritual.

La autogestión como respuesta económica

En las propuestas económicas para América Latina, sobresalen las de carácter alternativo al sistema globalizante. En ella se pretende un nuevo ordenamiento de escala de valores, en el cual la persona cuente en todas sus dimensiones: Físico, psicológico y espiritual.

En Colombia tenemos muchos ejemplos de economías autogestionadas que han permitido esa integralidad. Gran parte de ellas es liderada por mujeres. Mujeres que por diversas circunstancias son "cabeza de familia", están desempeñando el papel de proveedoras de su casa y tienen que recurrir a su capacidad creativa para hacerle frente a la situación.

En Bogotá, en la zona de Bosa, existe una microempresa de productos naturales. Allí trabajan aproximadamente 15 mujeres. Tienen un laboratorio rudimentario, cocina, empaques y demás insumos para la fabriación y distribución de sus productos. Las ganancias son repartidas equitativamente. Todas laboran en el lugar en que viven, así no tienen problemas de desplazamiento que les ahorra tiempo y dinero. Participan de talleres de formación laboral y personal, conforman un grupo de amigas que comparten las dichas y tristezas de cada día, han ganado el respeto de los suyos y han aprendido a vivir solidariamente.

Otro grupo se ha organizado para fabricar muñecos, allí sin tanta tecnología, diseñan, trazan y cortan creativamente muñecos que luego distribuyen en los almancenes. Las mujeres han demostrado tener una gran capacidad de organización y sensibilidad hacia sus propias necesidades.

Otro caso concreto nos lo presenta la señora Myriam Rojas, artesana de Zipaquirá, que con su trabajo de macramé, técnica de tejido en nudos, elabora chales, vestidos, manillas; y para ello emplea a 70 tejedoras que le colaboran para tener a tiempo la cantidad de trabajo que le solicitan de diferentes partes del mundo, como México, Madrid y otros lugares. Sus únicas herramientas son las manos, un ladrillo cubierto con papel y las patas de una silla que le sirven de telar. Con un espectacular despliegue de creatividad, Myriam comienza su día tejiendo los hilos con los que ha conquistado el reconocimiento internacional por su labor.

Vemos así un proyecto de producción doméstica que desde lo local, lo micro, conquista lo macro, generada por una forma alternativa de organización productiva y de actividad laboral, que dan origen a una sorprendente diversidad de estrategias de supervivinecia.

---

11 Esteban POU, *Fabricación de tintas*, Barcelona, 1949, p.97.

12 Esteban POU, *Fabricación de tintas*, p.61.

Conclusiones

La Biblia contiene ejemplos de economía doméstica, desde la agricultura hasta la artesanía, como ejes de producción integral, de carácter familiar. El caso de Lidia nos muestra la mujer que asume su papel como dirigente de la casa, tanto en lo material, como en lo espiritual.

Hoy somos invitados a resignificar en nuestra cotidianidad esos mismos elementos de producción organizada. El sitio de trabajo como lugar de encuentro, en el cual se produce un proceso de identidad y valores propios, donde se establecen reglas de juego que contribuyen al sentido de pertenencia, que aglutina a los integrantes en un quehacer común.

Debemos oponernos a los sistemas opresores que exaltan la globalización y el neoliberalismo como lo salvadores de la economía. La globalización puede ser palanca de progreso[13] pero también significa el desquiciamiento de las economías emergentes y de su estabilidad social, como sucede en Colombia.

Intentemos mediante pequeños avances mejorar la calidad de vida. Los principios de sentido del respeto, la justicia, la solidaridad, la participación efectiva, la no violencia, la conciencia de los límites humanos, de la propia transitoriedad, la convicción de que la tierra nos ha sido entregada como préstamo para nuestros hijos, y que es más importante el ser que el tener.[14]

Sobrevivimos gracias a la laboriosidad de nuestros campesinos, ellos abastecen nuestros mercados y nos prodigan lo necesario, a pesar de ser explotados y perseguidos. Las mujeres "cabeza de familia" nos dan ejemplo de supervivencia y de empeño organizándose para ser autodependientes, potenciando sus recursos, elaborando proyectos simples que alcanzan gran cobertura pero se insertan en la realidad local.

En la Biblia encontramos la fortaleza necesaria para motivarnos a buscar los recursos en nuestro lugar, con nuestra y gente y mediante nuestros propios esfuerzos creativos.

Aida Soto B.
aidasoto@virgilio.it

---

13 Abdón Espinosa VALDERRAMA, *Revisión ecuánime de la globalización*, Bogotá, El Tiempo, 2000, p.13.

14 EMI/Editorial Misonaria Italiana, *La fábrica de la miseria*, 1998, p.217.

Reseñas

Jorge Pixley (coordinador), *Por un mundo otro*, Quito, Editorial CLAI, 2003 (*Por um mundo diferente*, Petrópolis, Editora Vozes, 2003) .

No es usual que el coordinador de un libro sea quien lo presente a los/las lectores/as de *RIBLA*. Por ello, esto resulta ser *una presentación* y no propiamente una reseña.

Todos los autores aquí representados están convencidos que el globo está en un momento crítico que amenaza la destrucción de aquello que sostiene la vida, pero creen que hay alternativas. El libro es un conjunto de seis ensayos de otros tantos autores bien conocidos en América Latina, economistas y teólogos. El orden de los ensayos se mueve del análisis económico y filosófico a las propuestas para el futuro de parte de teólogos.

Se abre con un ensayo de Franz Hinkelammert, "Pensar en alternativas: Capitalismo, socialismo y la posibilidad de otro mundo". En él se analiza la alternativa clásica al capitalismo, el socialismo. El segundo artículo, del conocido eticista Enrique Dussel es un análisis de la crisis ecológica planteada por la globalización y la propuesta de una "ética material ecológica de la liberación". En un tercer ensayo Wim Dierckxsens analiza porqué el neoliberalismo global está en sus últimos momentos, porqué no hay salidas para él. Este en un artículo denso pero con el característico optimismo de este autor holandés/costarricense.

La segunda parte consta de tres ensayos por teólogos, todos conocidos en la esfera latinoamericana. Luis N. Rivera Pagán nos deslumbra con su conocimiento de la literatura reciente en América Latina y con su lectura teológica de la misma. Esto en un ensayo entitulado "Racionalidad teológica y cultura cristiana: una alternativa latinoamericana". Jorge Pixley explora la Biblia sobre el tema "Un llamado desde la Biblia: Luchar por una sociedad más humana". Y el libro termina con un magnífico trabajo de Giulio Girardi que cataloga los esfuerzos en el mundo por crear a nivel local alternativas al sistema global neoliberal. Es para dar esperanza.

Creemos que este libro, disponible en castellano y en portugués, es digno de la atención de los/las lectores/as de *RIBLA* y queremos pensar que no lo dejarán pasar desapercibido. Las y los biblistas no podemos aislarnos del pensamiento latinoamericano en general o nuestro esfuerzo se nos volverá estéril.

Jorge Pixley
790 Plymouth Road
Claremont, California 91711
USA
jjpixley@earthlink.net

María Cristina Ventura Campusano, *Opresión y resistencia reveladas por los cuerpos peregrinos - Un estudio de género, clase y etnia a partir de los Salmos de Subida (Salmos 120-134)*, San Bernardo del Campo, UMESP/Universidad Metodista de São Paulo, 2003 (tesis de doctorado), 309 p.

La *tesis* de María Cristina, escrita con un estilo claro y agradable y en una secuencia lógica y ordenada, fue elogiada por la FAPESP, durante la evaluación de su redacción final. En esa evaluación fueron resaltadas, tanto la capacidad analítica y metodológica de la autora, cuanto la riqueza de la tesis en su diálogo con la literatura y teorías feministas, antropológicas y lingüísticas. Su publicación fue recomendada para servir de modelo metodológico, por el diálogo interdisciplinar que proporciona y por la actualidad de su contenido.

La autora escogió, como objeto de estudio, los llamados "Salmos de Subida" (Sal 120-134), así *identificados* en el propio salterio. Partió de la hipótesis más probable de que estos salmos eran cantos de peregrinación, reunidos en el período pos-exílico, y utilizados, no sólo por los que subían a Jerusalén *durante* de las fiestas religiosas judías, sino, principalmente, por los que intentaban "levantarse" en la vida, ejerciendo una resistencia, para librarse de las varias situaciones de opresión.

La peregrinación exige de sus participantes que muevan sus cuerpos, revelando no sólo las experiencias personales de su vida cotidiana, sino también las varias formas de opresión que sufren. Y todo esto se percibe en los salmos, que mencionan pies que caminan y se detienen, ojos *que se levantan y lloran*, manos que se extienden y trabajan, bocas que suplican y cantan, úteros que procrean, también gargantas que son sofocadas y *dorsos* que son *labrados*. Hay todavía, una cita sobre agresiones de labios mentirosos, lenguas engañosas y dientes que muerden.

A través de los movimientos descritos, son reveladas varias formas de opresión cultural, social y religiosa, y relaciones sociales deformadas, como el sexismo, el racismo, el clasismo, el patriarcalismo, el androcentrismo, que son legitimadas por los sistemas social, político y religioso.

La tesis, escrita en cuatro capítulos, parte de la exégesis de los quince salmos de los cuales, María Cristina presenta su propia traducción del texto hebreo y, después de analizarlos y situarlos en su contexto histórico, busca en ellos el discurso socio-político y religioso.

En el primer capítulo, se presentan las cuestiones preliminares que envuelven las relaciones entre la literatura y teología. La autora intenta mostrar cómo el estudio de la literatura puede ayudar al análisis teológico de un texto y cómo representa simbólicamente el imaginario religioso de una cultura. En el mismo capítulo, hace una introducción al estudio de los salmos, presentando las características de la poesía hebrea y, en particular, del salterio, situando en él la colección de Salmos de Subida. Además procura describir las características de la época *en la cual*, probablemente, fueron escritos estos salmos. Varios elementos presentes en los salmos posibilitan informaciones sobre su contexto histórico, social, religioso, económico y político, y sobre la realidad vivida por el pueblo israelita en esta época y, particularmente por la mujer.

En el segundo capítulo, se hace el estudio de cada uno de los quince salmos. El estudio se compone de traducción, análisis estructural, literario y exegético del texto, y de la indicación del contexto en el cual el salmo puede integrarse. En el análisis del texto, la autora resalta el contenido teológico existente detrás de los artificios literarios, de los simbolismos y del empleo de ciertas palabras y expresiones semánticamente ricas. Ella verifica que los salmos son muy diversificados y tratan de asuntos distintos. Más, entre ellos, existe una temática común. Es la presencia de elementos que indican la existencia de grupos en conflicto donde hay opresión y resistencia.

En el tercer capítulo, se analiza la forma diversificada, encontrada por los salmistas, para expresar esa opresión y esa resistencia. Y, citando teorías feministas, antropológicas, lingüísticas y sociológicas, la autora apunta al cuerpo, al lenguaje hablado, a las acciones vitales y a la memoria como instrumentos que sirven para expresar los conflictos. Y son identificadas la opresión y la resistencia en las relaciones de género, clase, y etnia.

En el cuarto capítulo, la autora apunta grupos humanos que pueden ser identificados a través de los salmos. La identificación es hecha a partir de una reflexión sobre las actividades económicas, políticas y religiosas que pueden ser reveladas por los salmos. Y lo que se desprende del análisis de esas actividades es que hay una denuncia de opresión en las relaciones de género, clase y etnia, y una necesidad, entre los grupos oprimidos, de crear los más diversos mecanismos de resistencia.

Concluyendo, la autora recuerda los esfuerzos que se han hecho en la investigación bíblica *latinoamericana*, en el sentido de leer el texto bíblico en forma pluralista, no sólo con relación al fenómeno religioso y antropológico, sino también con relación a la diversidad de quién lo lee. Y, en particular, su investigación se abre a la posibilidad de ser leída a la luz de las experiencias de opresión de las mujeres, especialmente las negras y las indígenas, vividas a lo largo de la historia de América Latina.

Es una tesis que merece ser publicada para servir como lectura, reflexión e investigación para los biblistas y estudiantes del área.

Lilia Ladeira Veras
Rua Cardoso de Almeida 817 – ap.122
São Paulo/SP
05013-001
Brasil
liliaveras@yahoo.com.br

André Sidnei Musskopf, *Uma brecha no armário - Propostas para uma teologia Gay*, Editora Sinodal, São Leopoldo, 2002.

Este libro del joven teólogo André Musskopf es una contribución importante a la teología de la liberación. Principio fundamental de la teología de la liberación es la opción por los pobres. La opción por los pobres es una opción por los oprimidos. Es precisamente una opción por los empobrecidos ya que en una sociedad construida sobre el capitalismo la pobreza masiva es el producto del sistema que produce también riquezas.

Esto no contradice el amor de Dios para todas sus criaturas. La clave está en que Dios es un Dios de justicia. La opción por los pobres es el caso más notorio de la opción por la justicia, o, para ser precisos, la opción de Dios por los injusticiados. Esta opción por los pobres u opción por la justicia es lo que ha hecho de la teología de la liberación un asunto peligroso para los poderes establecidos.

Las feministas nos han enseñado en los últimos veinticinco años que nuestra sociedad es profundamente patriarcal y que el patriarcalismo es otra expresión de opresión que deja indefensas a muchísimas si no todas las mujeres que viven en ella. La existencia gay es una vivencia al margen de una sociedad que reprime la vida homosexual porque amenaza su visión de la dominación masculina. Siendo esto así, una propuesta teológica que abiertamente parte de esta opresión homosexual es una propuesta para todos los y las que vivimos en este sistema patriarcal y no solamente para los gays. Por lo tanto, este primer libro teológico desde la experiencia homosexual debe ser recibido con alegría por todos/as como una lección sobre nuestra propia existencia que se vive dentro del mismo sistema patriarcal que reprime a las mujeres y también a los gays.

André Sidnei Musskopf nos entrega aquí un primer libro bien armado. Para quienes conocemos la experiencia homosexual solamente de afuera y que nuestro entorno social nos ha enseñado a verla como una desviación extraña e inexplicable, esta es una excelente introducción. Después de un primer capítulo metodológico, el capítulo dos contiene los relatos por tres hombres gay de su propia vivencia de su naturaleza como "diferente". ¡Es sumamente esclarecedor! Según parece, la experiencia típica es un difícil proceso de descubrir que la persona tiene como centro motriz de su personalidad una fuerza que le hace más atractivos los hombres que las mujeres. Ya desde niños en sus juegos infantiles se comienza por tener una relación fuerte con otros niños varones. En la adolescencia cuando se desata el volcán del de-

seo sexual ellos pueden dirigirlo hacia niñas adolescentes pero sienten una atracción mayor por jóvenes varones.

No hay modelos públicos para entender esto, sino solamente chistes de mal gusto sobre la anormalidad de los homosexuales y la masculinidad de quienes sienten pasión por las mujeres. La familia misma, los padres, ofrece un modelo "normal" del compañerismo de un hombre y una mujer. En este ambiente social es muy difícil confesarse a uno mismo que se es diferente, gay, y esta es la primera lucha.

La segunda lucha es confesar este descubrimiento a otros. Esto es muy difícil porque la sociedad no permite hablar de esta opción. Tiene que hacerse desde este silencio público, aprendiendo a interpretar señales no verbales de otros que sienten lo mismo. Y frecuentemente este joven hará pareja con una mujer, pero con el tiempo no podrá resistir los amoríos con hombres fuera de su pareja. Algunos homosexuales no experimentan con el modelo matrimonial que les es presentado como la manera normal de ser hombre. Este paso a confesar en grupo la inclinación homosexual es tan importante como el primero, y si no se cursan los dos pasos la persona vivirá una vida frustrada. Nadie se descubre plenamente si no puede poner en palabras su ser, confesarse con otros. Los varones "normales" lo harán en el contexto de sus relaciones con otros en los deportes o en caminatas o grupos juveniles que a veces serán de iglesia. Tendrán modelos de masculinidad en el hogar y en la enseñanza de su iglesia. No existen estos espacios para jóvenes cuya atracción es por otros varones.

Todo esto que aparece en las experiencias realmente vividas de tres hombres gays en el capítulo dos nos prepara para entender la construcción teológica que sigue en el capítulo tres. Para quienes somos considerados "normales" en esta sociedad machista y patriarcal Musskopf nos llevar de la mano para entender desde adentro la vivencia homosexual. Establece el sujeto para una teología gay. El tercer capítulo trata varios temas teológicos tal como se pueden entender desde la vivencia homosexual. La Encarnación cobra sentido especial dada la presencia fuerte del cuerpo para los gays. Problema para los gays es el sentido de culpa y de menosprecio hacia sí mismos, y de allí la importancia que cobra que Dios recibe al pecador de gracia. En la forma clásica de Lutero y muchos más esto es la Justificación por la fe. La iglesia es la sociedad donde se comparte y se cultiva la fe, y sin ella la fe se va marchitando. El problema homosexual es que su forma de ser hombre, de ser criatura de Dios, no es la que se acepta comúnmente. Es un gran consuelo saber que todos somos pecadores salvados por la gracia de Dios sin méritos. Pero también se exigen espacios sociales donde se reconozcan y acepten los homosexuales y, no encontrando estos espacios en las iglesias, ellos tienden a fundar iglesias para homosexuales. Esto no es para dividir la humanidad por preferencia sexual sino para tener un espacio eclesial donde se puedan discutir las experiencias gays y vivir la fe desde ellas.

En fin, ya el lector percebirá la riqueza de este pequeño libro que se presenta modestamente como una propuesta para una teología gay. Es una conversación que debe penetrar en todas las iglesias y en primer lugar en la teología de la liberación. No dudo que todo/a lector/a disfrutará esta lectura y terminará con una riqueza teológica impartida por esta opresión que viven estos hijos de Dios a quienes Dios creó para vivir sus vidas plenamente y no para ser reprimidas ni para auto-reprimirlas.

Jorge Pixley
790 Plymouth Road
Claremont, California 91711
USA
jjpixley@earthlink.net

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura popular de la Biblia en América Latina*
2. *Violencia. Poder y opresión*
3. *La opción por los pobres como criterio de interpretación*
4. *Reconstruyendo la historia*

5-6. *Perdónanos nuestras deudas*

7. *Apocalíptica: Esperanza de los pobres*
8. *Militarismo y defensa del pueblo*
9. *Opresión y liberación*
10. *Misericordia quiero, no sacrificios*
11. *Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?*
12. *Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?*
13. *Espiritualidad de la resistencia*
14. *Vida cotidiana: resistencia y esperanza*
15. *Por manos de mujer*
16. *Urge la solidaridad*
17. *La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan*
18. *Goel: solidaridad y redención*
19. *Mundo negro y lectura bíblica*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la fe*
21. *Toda la creación gime...*
22. *Cristianismos originarios(30-70 dC)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una tierra sin lágrimas*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva*
28. *Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón*
29. *Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)*
30. *Economía y vida plena*
31. *La carta de Santiago*
32. *Ciudadanos del Reino*
33. *Jubileo*
34. *Apocalipsis de Juan y la mística del milenio*

35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas*

37. *El género en lo cotidiano*
38. *Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne*
39. *Sembrando esperanzas*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia*
41. *Las mujeres y violencia sexista*

42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*

44. *El evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*
48. *Los pueblos confrontan el imperio*
49. *¡Es tiempo de sanación!*
50. *Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas*
51. *Economía: solidaridad y cuidado*

Contamos con todos los números en stock

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027-1879
Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax 54-011-4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
Venezuela 2742 PB A
1211 Capital Federal
ARGENTINA
E-mail: msuperno@usa.net
Tel./Fax. (54-1) 95-61480

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail:
libreriaricciardi@yahoo.com
Telf. 632-5030/5039
Fax 633-2825

Cecilia Salazar
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail:
frangua@sn1.comteco.entelnet.bo
Telf. (04) 281-371

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf. 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

Centro Ecuménico Diego de Medellín
Casilla 386-V
Santiago 21
CHILE
E-mail: centro@diegodemedellin.cl
Telf. 6 341 804
Fax 3-6 351 096

CEDEBI-Alicia Winters
Apdo. 6078
Barranquilla
COLOMBIA
E-mail: alicia@aolpremium.com
Fax (57-5) 360 3710

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150

María Engracia Robles
España 1340 "A", Col. Moderna
44190 Guadalajara Jal.
MEXICO
Telf. 38 124 411
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

Colectivo BIPO OAXACA
R. Fco. Mayrén Peláez
Apdo. 84
68000 Oaxaca. Oax.
MEXICO
E-mail: nora@itonet2.itox.mx
Telefax (019) 516-1221

CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: cieets@tmx.com.ni

P. Isidoro Cabral
Parroquia Espíritu Santo
C.C. 88 (La Paloma)
Canindeju
PARAGUAY
Telefax: 047282

José Mizzotti
Jr. Jorge Chávez 087
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. 431.46.56
Fax (51-1) 371.71.95

P. Miguel A. García
Casa Cristo Redentor
Apdo. 8
Aguas Buenas
PUERTO RICO 00703-0008
E-mail:magarcia@coqui.net
Telf. (787) 732-5161
Fax (787) 732-1115

Equipo Bíblico Dominicano
Apdo. 3502
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: equipo.biblico@codetel.net
Telf./Fax (809)5346160

P. Mario Gazzola
C.C. 23037
12800 Montevideo
URUGUAY
E-mail:
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf. (598) 2 311 1057
Fax (598) 2 311 2469

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Fax 02-4516596

Francisca de Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos (M)
Zona postal 1204
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net

Esta Revista "se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenénticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta Revista tiene como cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección de una existencia digna y justa. Las comunidades de los pobres ahí insertadas se constituyeron en fermento para el conjunto de la hermenéutica bíblica".

Milton Schwantes

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3680

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY